

في المعرفة التاريخية

تأليف : أنست كاسير

ترجمة : أحمد حمدي محمود
مراجعة : علي أدهم

وزارة الثقافة والإرشاد القومي

المؤسسة المصرية العامة
للتنوير والترجمة والطباعة والنشر

١

إهداء ٢٠٠٧
ورثة الفنان/ حامد سعيد
القاهرة

في المعرفة التاريخية

أرنت كاسيرر

أحمد صدقي محمود

على أرهم

تأليف

ترجمة

مراجعة

وزارة الثقافة والارشاد القومي
المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

Ernst Cassirer

الناشر

دار النهضة العربية

٣٤ شارع عبد الحاميد زعيم

١- بزوغ النزعة التاريخية : هردر

هناك اعتقاد شائع يتكرر دائماً ، وهو أن القرن التاسع عشر لم يكن قراءاً وتاريخياً ، فحسب ، بل إن هذه السمة هي التي تميزه تمييزاً تاماً عن العصور السالفة كافة . ولوحظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القرن للشهرة ، وإن كان الجميع لم يشتركوا في التهليل لها . فنذ نشر كتاب نيشه ، أفكار في غير أوانها ، « Unzeitgemässen Betrachtungen » سنة ١٨٧٤ . ازداد التساؤل الفلسفي حول قيمة النزعة التاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمه العنف ، كما أن مسألة فائدة التاريخ للحياة أو إساءته إليها قد نوقشت بطرائق جد مختلفة .

وإنه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هردر والرومانسكيين هم أول من اكتشف التفكير التاريخي بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذي يعتبر عادة عصر لا تاريخياً ، لم يكن فقط على دراية بهذه الطريقة في التفكير ، بل إنه قد استفاد منها باعتبارها إحدى الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقاً ، يعتبر اكتشاف العالم التاريخي الذي تحقق في خطوات تقدمية بطيئة من بين أعظم إنجازات عصر الاستنارة ، الذي دفع للبحث في طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كما دفع أكثر من ذلك إلى وضع المناهج المتمايزة للمعرفة التاريخية ، التي كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن إذا تركنا جانباً (جيا مباتيستا فيسكو) الذي قام بوضع مثل أعلى تاريخي للمعرفة في مقابل المثل الأعلى الرياضي والعلمي لديكارت ، فإننا نصادف طلائع للتفكير التاريخي

الحديث متمثلة في مونتسكيو وفولتير وهيوم وجييون وروبرتسون (١) .

ولذا فإيتميز به القرن التاسع عشر ، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخي ، كما هو كذلك ، بل هو الاتجاه الجديد الذي اتخذته . والحق أن انقلاباً يدعى إلى الدهشة قد حدث . إنه نوع من الثورة الكوبرنيكية ، التي أدت إلى تقديم علم التاريخ في صورة جديدة . فكما أراد كاتظ أن يعد كوبرنيك ، الفلسفة ، كذلك يمكن أن يطلق على هررد لقب كوبرنيك التاريخ . ومؤلفات هررد باعتبارها مؤرخاً وفيلسوفاً للتاريخ مثلاً خلاف . ولذا فإننا إذا حكمنا عليه اعتماداً على هاتين الصفتين فقط ، تعرض لخطر الإقلال من شأنه . فهو لم ينجح قط فيلسوفاً للتاريخ في إقامة نسق موحد ، كامل في ذاته ، وترددت طريقته في التفكير بين قطبين متقابلين هما : الكائن (المتحقق) ، والمتساقى . فهو من ناحية قد رأى تفسير التاريخ اعتماداً على طبيعة الإنسان وحدها ، وتصوره شيئاً يكشف فيه النقاب عن الإنسانية ، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغماً على الاهتداء مراراً إلى خطة إلهية وراء التاريخ باعتباره فعلاً من أفعال العناية الإلهية . وكتابات في التاريخ الحق لا تتساوى في الأهمية ، وأفضل ما فيها هي لمحاته aperçus في مجال الشعر ، التي تعتبر ذات قيمة كبرى ، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر . وإذا تكلمنا بصفة عامة ، قلنا : إن التاريخ السياسي كان خارج مجال اهتمامه ، وازداد عدم إقباله على التاريخ السياسي مع تقدمه في السن . ونحن إذا قسنا أعماله وفقاً للمقاييس المعمودة ، كان من السهل علينا الإقلال من شأن دوره في التاريخ . وقد خص كتاب فيتر Fueter المشهور الذي يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الإنسانية للإيطاليين إلى الآن « هررد » بقسط ضئيل من العناية (٢) ، فلم يتعد نصيبه أكثر من

أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب في الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهردن من ناحية الأهمية الفكرية .

وتتغير النظرة على الفور عندما ينظر إلى هررد لا من وجهة نظر ما أنجزه في مجال التاريخ ، بل من ناحية ما كان يتوق إلى تحقيقه ، وما كان يصبو إليه في التاريخ ، فإن فضله الجوهرى الذى لا يبارى ، يمكن فى طرافة مبتغاه وعظمته . وأول إنسان استطاع أن يفهمه فهماً وفاقاً ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجاً جديداً من التفكير فى التاريخ وإدراكه قد بزغ ، وامتلا من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماماً ، وكتب إلى هررد فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بها ، والله يعلم كيف تستطيع أن تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم .. إنه خليط يبعج بالحياة .. ولذا فشكراً ، وشكراً مرة أخرى ، وإننى أشعر كذلك بمهابة وجودك فى الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد .. فلم تكن ستاراً فحسب تتحرك من ورائه الدى .. بل كنت الأناخ الأبدى ، والإنسان ، والله ، والدودة ، واللاحق : وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على تقيته من الآثرية العالقة به ، بل لأنها اعتمدت على بحث الحياة إلى هذه الآثرية ، وتحويلها إلى صورة كائنات حية ، قريبة على الدوام إلى قلبى ، (٤) .

كانت هذه هى التجربة العظمى التى شعر بها جيته من جراء قراءته لهررد . ونحن اليوم ما زلنا قادرين على الشعور بها بكل قوتها . فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ، أو مستودع

للمهمات . أو في أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد أصبح حيا بفضل السحر الذى أسبغته عليه هررد ، كما أنه لم يعد مجرد سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراماً باطنية للعنصر الإنسانى نفسه .

وبما لاشك فيه أن التاريخ لم يقنع قط حتى في الماضى بتقديم المجرى الخارجى للأحداث سعيًا وراء فهم صلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئاً آخر مختلفاً أكثر من ذلك . لقد أرادوا جعل الناس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث ، وقاموا بدفعها إلى الأمام أرادوا جعلهم من صميم الواقع . « وصور دلتاى ، تصويراً دقيقاً كيف يصح اعتبار مكيافلى مؤرخاً عظيماً باعتباره فقط قد اهتدى إلى نظرة جديدة عن الإنسانية ، كما أنه استطاع نقلها إلى العالم الحديث بأسره (٥) . ولكن الإنسان الذى بدأ به مكيافلى كان الرجل العملى الذى تسيطر عليه أهداف معينة ، ويشرع في تحقيقها بدقة وعناية ، ويختار الوسائل التى تساعد على تحقيق هذه الأهداف . أما هررد فقد تصور التاريخ في صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية . فهو لم ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بإنجاز الأفعال ، بل كإنسان ذى مشاعر ، كما أنه لم ينظر إلى مجموع أفعاله ، بل نظر إلى ديناً ، يسكنه مشاعره . فإن جميع الأفعال الإنسانية سواء في ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل إلا الجانب الخارجى من الإنسان ، أما الحياة الباطنية فإنها لا تظهر نفسها إلا بعد النفاذ وراء هذه الأفعال لاخبار طبيعتها . وتبدو هذه الطبيعة في صورة أكثر بدائية وأكثر مباشرة . وأوضح في المشاعر أكثر مما تبدو في النيات والخطط . وبهذا الكلام اكتشف هررد لأول مرة كلا من قلب الطبيعة والتاريخ : أليست ماهية الطبيعة في قلوب الناس ؟

وترتب على هذه النظرة تغير موضع بؤرة التاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الإنسانية، وإزالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث في الماضي رمزاً ، فمن طريق الزمن وحده يمكن فهم طبيعة الإنسان والتعبير عنها . وفي سنة ١٧٦٩ أى عند ما كان هررد في سن مبكرة صاح قائلاً : : أواه . . . أن أشق طريق إلى الأمام خلال هذا الطريق ، فيالها من غاية . . . وباله من مقابل . . . وأنا إذا استطعت أن أخاطر وأصبح فيلسوفاً ، فإن كتابي عن الروح الإنسانية سيأتي حافلاً بالمشاهدات والتجارب . وكم أتوق إلى أن أكتبه كإنسان ، وللإنسانية . . . إن كتابي سيعلم وسيهذب . . . إنه سيكون منطلقاً حياً ، وعلم جمال ، وتاريخ ، وفن ! وسيقدم فناً رفيعاً من كل معنى ! وسوف يحصل على علم من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هذه الأشياء تاريخاً عاماً للبرقة والعلم ، وتاريخاً عاماً للروح الإنسانية . . من خلال العصور وخلال جميع الشعوب . . . فياله من كتاب (١) .

وفي كتاب هررد الكثير من الأشياء التي لم تكتمل ، أى التي بدأت . ولم تم ، أو التي لم تصادف نجاحاً ، ولكنه وفق في هذا الكتاب في تحقيق الهدف الذي رسمه لنفسه في سن الخامسة والعشرين ، واستطاع إدراك النجاح إدراكاً جزئياً . فهو لم يتمكن من اكتشاف عالم التاريخ ، ولكنه كما يقول «جيت» ، قد استطاع أن يجعل هذا العالم شيئاً حياً . فقد نفخ فيه روحاً جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقاً لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للإنسان ، ولم يكن هررد قد نبذ هذه المعايير بأى وسيلة من الوسائل . فلم تكن النزعة التاريخية التي دافع عنها هررد بالمذهب النسبي الذي لا يقبل القيود . ويرفض كل القيم . فقد استطاع إتقاده من مثل هذه النسبية مثله الأعلى .

أى المثل الخاص بالإنسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطاً عاماً وكلياً ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، إنها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الإنسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعداً لا نهائياً ، الذى لا يصل إليه أبداً ، أو لا يمكن الوصول إليه ، إنه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة ، عندما تشرق أى روحانية حققة ، أو حياة إنسانية كاملة . إن كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحدة منها لا تعتبر مجرد مسلك للآخرى ، أو وسيلة لها . فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هررد لم ينكر شيئاً من المعايير فى كل صورها ، وإن كان قد رفض أى معيار يجعل أى شعب مفرد أو أى عصر مفرد مقدساً ونموذجاً للآخرين . وفى هذه المسألة كذلك استطاع أن يذهب أبعد من رأى فنكلمان Winckelmann . فبالرغم من نظريته إلى الهيلينية كشيء أبدي لا يمكن أن ينسى ، فإنه لم يخصصها بأى قيمة مطلقة . فى التاريخ لا شيء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمة بفعيلة محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته . ويقول فى هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقتنع نفسى أن هناك فى ملكة الله شيئاً يعتبر وسيلة محضة ، فكل شيء وسيلة وغاية فى نفس الوقت (٧) . ولذا علينا ألا نسأل أبداً ما هى قيمة أى كائن فى التاريخ لأهداف آخر ، مادام كل كائن موجوداً لذاته ، وهذه هى قيمته للكل ، فلا يمكن النظر إلى أى عضو فى أى منظمة أو هيئة بغير نظر إلى الآخرين ، كما أن أحداً لا يوجد لصالح آخر فحسب ، وكما يقول هررد : « إن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على حصر فى نهضتها . وتسلفت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل . فالعالم مسرح يبين دور الله فى رعاية الإنسان على الأرض . وكل شيء يجرى فى هذا المسرح لغاية ما ، حتى بالرغم من

أنتا لن نستطيع أبداً أن نرى الغاية النهائية . إنه مسرح تظهر فيه العناية الإلهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متناثرة من المشاهد الفردية . (٨)

إلا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء . فحسب ، ففى الكل يحيا فى كل جزء من الأجزاء . وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو إلا فى جميع الظواهر مجتمعة . ولا تبدو هذه الظواهر إلا فى صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة . إن العبارة القائلة « نموت ونصير » تكشف لأول مرة المضمون الحقيقى للتاريخ ، فأهمية هذه الجزئيات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط فى هذا التجزئ . وفى فئاتها الظاهرى . والذى يرى فى التاريخ ليس مجرد المجرى الخارجى للأحداث ، بل يسمى بدلا من ذلك لرؤية روحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يكشف الروح الكامنة وراء أحجبتها وأقنعتها . إنه يستطيع أن يكشفها فى الألعاب الأولمبية عند اليونانيين ، وكذلك فى الصور البسيطة للنظام الأبوى ، وعند التجار الفينيقيين ، وكذلك عند الرومانيين المحبين للحرب . ولكن الأشياء سواء أكانت أكابيل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، فى سفن التجار ، أو أعلام المأسورين ، لا يمكن أن تدل على شيء إلا فى قلوب الذين اشتهوها ، وسعوا لإدراكها ، وحققوا آمالهم ، ولم يطلبوا شيئاً سواها . فلكل شعب مركز إشعاع لسعادته فى باطنه وحده ، كما أن لكل كوكب مركزه نعله . (٩) .

أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر إنسانى أو بقعة واحدة من الأرض بكل شيء . لقد قسم الخير ، وتحول إلى ألوف من الأشكال ، وتوزع فى جميع بقاع العالم ، وفى كل عصر من عصور الزمان . إنه « بروتيرس » الخالد^{١٠} . ومع هذا فإزالت تلوح فى الأفق

* بروتيرس Proteus إله مجرى كان يستطيع أن يغير شكله وفقا لأرادته .

خطا جديدة للتقدم — هذه هي رسالتي الفكرية العظمى ، (١٠) . بهذه الكلمات اهتمى هررد إلى نقطة تحول هامة . فبدأ النظر الحديثة إلى طبيعة التاريخ وقيمته ، وجرت العادة أن تعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظر ، وأن نرضى لهررد بدور الممهّد للرومانتيكية ونبيها . ولكن هذا الرأي لا يعتمد على أساس . وحقيق أن الرومانتيكية كانت أكثر فهماً للعادة التاريخية من هررد ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، إلا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فإن النقلة من هررد إلى الرومانتيكية تعتبر نكوصاً أكثر منها تقدماً . فلم تتكرر ثانية نظراته العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التي بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وفقت في صورتها الدينية في مجال المذهب المطلق الذي حاربه هررد ، وكان بنيتها إزالة أسسه . ولم تتكثف الرومانتيكية بالإشادة بالأحوال في العصور الوسطى المسيحية ، بل إنها اعتبرت هذه الأحوال جنة الإنسانية المفقودة . التي نحن إليها ، وتسعى للعودة إليها . هذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين . أما في حالة اللاهوت الحر هررد ، فإن « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاماً فهي قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها . وبالطبع لم يعطف هررد على جميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة ، ولكنه كان نادراً ما يطلق لأحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد . وعندما كان يعجز عن الإعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلاً . وقد بدت له العصور الوسطى في حدائته كعصر « بربرية قوطية » ، متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتي والقوطي . وحتى في كتابه من فلسفة التاريخ ، إلى الحضارة الإنسانية .

Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menschheit
الذي نشر ١٧٧٤ ، فإنه لم يعدل عن هذا الرأي عدولاً له أهميته ؛ وإن كان في هذا الكتاب لم يستطع إنكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة إلى هذه

البربرية بكل آثارها في الحياة والفكر والمعتقدات . وفي هذا يقول :
« إن روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة
والزهد والمخاطرة والشهامة والطفان والعظمة . إنها تمزج جميع هذه
الخصائص في الكل ، الذي يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية
حافلة بالمخاطرات بين عصر روما وعصرنا الحالي . وإن كانت قد بدت في
وقت ما طيبة كما بدت في وقت ما واقعا » (١١)

وأكثر من ذلك إثارة للانتباه — وإن بدا للوهلة الأولى عجرا أو متناقضا —
اتجاه هرذر نحو عصر الاستنارة . فقد بدا خصما عنيفا له وهذا
العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو
شاهق يجعلنا على ازدياد العصور الماضية . وهاجم القرن الثامن عشر لأنه قد
طبع على جبينه كلمة « فلسفة » ، وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال
الإنسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها .
ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فإنه كان أميناً وغير منحاز إلى
درجة كافية ساعدته على إنصاف الاستنارة في مجالها . فهو يعنى عنده الكثير
مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تدعى أنها كل شيء .

وقد اختلف في هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مدينا له بفضل كبير ،
وكان له عظيم الأثر على نشأته . ولذا فإن تسمية هرذر « روسو الألمان » (١٢)
تستند إلى أساس سليم .

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبداً .
إن ميزان الإنسانية العظيم لا يخطئ في يديك .
أنت ، ترن كل ما هو دقيق ، وإن كان الآخرون لا يرضون بأوزانك ..
أنت ترن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة .
أنت ترننها ، إنها أتربة .. انظر إلى الآلهة إنهم ينحنون إليك .

أنت حكيم زماننا ، وأنت متقد شرفنا (١٣)

هكذا كتب هررد في إحدى قصائد شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبة إلى العودة إلى الطبيعة إلا في مستهل حياته فقط ، فقد استطاع بعد ذلك في التو التغلب على التشاؤم التاريخي والفلسفي الخاص بهذه السنين ، وحل مكان الإنكار أكثر التأكيدات رسوخاً . ولنتأمل قوله : « في كل عصر يسعى العنصر الإنساني نحو السعادة ، ولكن بطريقة مختلفة . ونحن الآن في زماننا نتردى في هوة المبالغة ، عند ما نثنى مثل روسو على العصور التي لم يعد لها وجود ، والتي لم يكن لها وجود . فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم » (١٥)

هذا الهدف الذي رسمه هررد لنفسه في شبابه المبكر ، وفي أيام إنتاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه في حياته العاملة . وإن كان هذا التحقق قد تم في صور متناثرة في عدة نواح . فقد تسنى له أن يصبح « رسول فضائل عصره ، ليس بأى معنى أخلاقي أو ديني ، بل بمعنى فكرى محض . فقد عرف عصره إلى بعض قواه ذات الأثر العميق وذات الأصالة ، والتي كانت إلى هذا العهد في سبات عميق . وعندما فعل ذلك فإنه قد أصبح مرشداً للمستقبل كذلك . وكان على الفكر التاريخي والكتابة التاريخية التي أعقبت ذلك أن تختار في الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول مختلفة تماماً عن ميوله ، غير أنه حينما يصادفنا فهم حي وتفسير روحي للتاريخ ، فن الضرورى أن نرجع ذلك إلى هررد .

ولأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يوجد تعارض حاد مثل الذى بين طريقة هررد الذاتية في النظر إلى التاريخ وبين موضوعية « رانكه » ، الصارمة . فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث التاريخ بالفعل » ، وكان يفضل « نحو نفسه كذلك » ، حتى يجعل صوت الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعاً . وكان مثل

هذا المسلك غير ممكن لهردر ، لأن منهجه كان بحاجة إلى فهم تعاطفي للحياة الباطنية للآخرين . واستلزم هذا الاستبصار التعاطفي لا محو النفس ، بل حشد قواها ونوسيع مداها . وهردر لا يمكنه أبداً أن يحو ذاته ولا يمكنه أبداً أن ينكرها . لقد كان مثل فاوست ، يعني تضخيم ذاته حتى تضم الكون ، وذلك لكي يتمتع نفسه بكل ما يخص عالم الإنسان بأسره . وبخلاف هذا الاختلاف في الشخصية والميول الرئيسية ، فإن هردر مع ذلك قد أثر في رانكه أقوى تأثير (١٦) . فإن ملاحظة رانكه الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد على ما قام بتحقيقه ، بل على وجوده وعلى ذاته ، ، تكرر بوضوح ، وفي صورة خصبة الاعتقاد الأساسي الذي دافع عنه هردر في مؤلفه الأول الكبير عن فلسفة التاريخ .

(من فلسفة للتاريخ إلى الحضارة الإنسانية .)

Auch-eine Philosophie der Geschichte zur Bildungder Menschheit

وقد تشبث رانكه تشبثاً قوياً بكلمات هردر عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى في مكاتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الأشياء بهذه الطريقة .

ولذا فليس هناك توقف في الاستمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أي بين الاستنارة والرومانتيكية ، بل هناك فقط اتجاه تقدي يؤدى من « لينتز » ، و « شافنسبرى » ، إلى « هردر » ، ومنه إلى « رانكه » .

وقد ذكر « فريد ريش ماينكه » في محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ، أن أحداً لن ينال كثيراً من قدر رانكه ، إذا قال : إن المبادئ التي جعلت كتابته التاريخية حية وثمررة وهى : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية التي تشكل الأشياء ، وبتطورها الفردى الخاص بها ، وبالأسس العامة للحياة التي تجمع بين كل هذه العناصر . — هذه المبادئ قد تمت بفضل جميع

المحاولات التي قام بها العقل الألماني خلال القرن الثامن عشر . وقد حاولت أوروبا بأكملها في قيام هذه المبادئ . فأعان « شافيتسبري » الحركة الألمانية عوناً فكرياً فيما يفضل نظريته عن الصورة الباطنية كما أن لينتز في نفس الوقت في ألمانيا قد استطاع بواسطة نظريته عن « الموفاد » وبفضل عبارته « التعاطف العالمي » بدأ إشعال النار ، التي انقادت بعد ذلك عند الشاب هردر ، واندلعت في النهاية عند ما استخدم عبارة لينتز ، واكتشف فردية الأمم المتحدة الجنور في أرض الحياة بأكملها التي تخص الجميع ، وتنسب الأمم كلها إليها انساباً إلهياً (١٧) .

٤ - الرومانتيكية وبراية العلم النقدي للتاريخ

نظرية الأفكار التاريخية : نيبير ورانكه وهوبولت

لا يمكن إنكار دور الرومانتيكية في جعل التفكير التاريخي مشمراً إلى درجة غير عادية . ويعتبر ما تحقق في هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التي حققتها الرومانتيكية . ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذي كان لها في هذا السيل . فالآراء الخاصة بالأهمية الفعلية لتأثيرها تتضارب تضارباً كبيراً . وحتى في الوقت الحاضر ، فالأدال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها . ولذا فإننا نجد انتهاء مقالين في كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة إلى نتائج متعارضة تماماً . والمقال الأول الذي كتبه « فون بيلوف » (١) ، هو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب إليها كل ما كتب في القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية . وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضاً لخطر الانحراف إلى أى طريق غير مألوف كالمادية مثلاً ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعي كما ظهر في فرنسا تحت تأثير « كوت » . ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة . عودوا إلى الرومانتيكية ، وقد دافع « فون بيلوف » عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التعصب في الوقت نفسه . أما المقال الآخر فهو « لفيتر » ، الذي قدم صورة مختلفة تماماً ، أنكر فيها إنكاراً مطلقاً أى قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية . فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفي جميعها أفكار محددة . قد سبق تصورهما . ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث . وأعنت نظريات « الروح القومية » و « التطور العضوى » ،

والإسراف في تقدير غير المعلوم الذى اعتبر في مرتبة أعلى بكثير من المعلوم كل المتسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحي الهامة في الأفعال التاريخية . فلم تكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التى تقرر التاريخ ، ولم تنسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجمائية التى تعتمد على طائفة من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنها قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم سوى دراية ضئيلة بالتاريخ ، وكان الرأى التاريخى السياسى الرومانتى فى صورته الخاصة التى لم تمتزج بشئ بغير فائدة على الإطلاق .

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « يولوف » ، و « فيتر » ، اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخى الحديث معرفة تامة ، وتبعاه فى جميع مراحل الواضحة ؟ يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتر بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر إلى تطور العلوم الانسانية Gelateswissenschaften فى القرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائم بل والحاسم فى كل مجال . فقد أثرت هذه الأفكار تأثيراً واضحاً على كل ما قام به « شلجل » A. W. Schlegel فى تاريخ عالم الأدب وما حققه الأخوان « ياكوب وفيللم جريم » فى عالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافيني Savigny فى تاريخ القانون . وربما يكمن فى هذه الآثار أم ما حققته الرومانتيكية وأخلده . ولو أنه لم يكن لديها أى شئ سوى الشعور بما هو معجز وغارق للعادة ، والاهتمام بالماضى والمفزع بما كان موضع فخرها ، ويعتبره أنصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرياً ، لما أمكنها الثبات طويلاً فى العالم الثقافى . ويرجع ثباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام إلى الحقيقة الخاصة بأنها كانت كذلك بمبدأ

في المعرفة ، وأنها قد أعدت أداة خاصة بها . إنها أداة النقد التاريخي الحديث . في هذا السبيل عمات الرومانتيكية جنبا إلى جنب بجوار عصر الاستنارة المحترقة احتقارا جما . من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فهناك صلة بين بايلي Bayle وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورائكة من القرن التاسع عشر . ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية . فقد ظلت آثارها يانعة في عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشعاعى ، وذبلت زهرة الرومانتيكية الزرقاء . وقد تبدو هذه الآراء غريبة ومغيرة ، إذا تذكرنا النظرة التقليدية التي ينظر بها إلى الرومانتيكية . فأى نهضة وازدهار جديد يمكن العلم أن يتوقع من نظرة إلى العالم Weltanschauung تبحث في الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة ، وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ وما الذى يتوقعه التاريخ من مزاج يرفع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التثبت بالنظرة الخرافية والدينية إلى الأشياء ؟ . رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول في العصر الرومانتيكى ، وأكثرها خصوبة حدا فاصلا بين العلم والأسطورة . ولذا فن الصعب ألا يشك قارى تعقيب أوجوست فيلهلم شليجل على « أغاني ألمانية قديمة » للأخوين ياكوب وفيلهلم جريم لأول وهلة في أن الذى كتب هذه التعقيب هو أحد طلاب الرومانتيكية . لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لراى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة . وقد وجه شليجل اللوم إلى الأخوين لأنهما فشلا في أحوال كثيرة في فصل الخرافة فضلا كافيًا عن التاريخ الحق ، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ، يعنى الاعتراف به الشك في أكثر معارفنا دقة ورسوخا .

ويقول شليجل : « إن جميع الحقائق التاريخية تتضمن السؤال البسيط

الخاص بل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث . وهل اتبع هذا الشيء الوسيلة التي ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى . ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقية معا في نفس الوقت . ويساء إلى الخرافة ذاتها بتحليل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير المعقولة أو الخلقاء التي يذكرها الراوى . فليس لسلك الانكار الخاطئة أصل . فهنالك أوهام غير مستلزمة تماماً ، وأكاذيب غير شاعرية . غير أن الآخرين جريم يتحدثان حتى في القصص وحكايات الأطفال عن الروح القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخراً ، وعن الأسطورة ، وعن الطبيعة الأسطورية للكل .

وقد طالب شليجل بالإضافة إلى هذا النقد بصفة خاصة بأساس لغوى أكد لبحث السجلات الأدبية . ويقول في هذا الشأن : لا يمكن تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث في العصور القديمة للغة العامية يتسنى فقط اعتماداً على النقد والتفسير . فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة دقيقة بالنحو ؟ . وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمانيون (٣) . ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألماني . وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحقبة الخاصة بدراسة اللغويات التاريخية . (٤)

وتأثير الزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جدارة بالملاحظة . وقد أشعرته الرومانتيكية بالسمة المتمايزة للتفكير الأسطوري وأهميتها ، ولكنها دفعتة إلى وضع حد قاطع بين الفسكين الأسطوري والتاريخي الحق . وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسي بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتمام إلى وجهة نظر مدعنة تدعيها تماماً إلا إذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب الأعين .

وقد استطلع نيبور أن يفصل الأساطير فصلاً واعتياداً ودقيقاً عن الواقع التاريخي ، لأنه فهم الأساطير غمماً عميقاً . ولذا فيعتبر فهمه الحى للشعر والدين الذى يرجع الفضل فيه إلى الرومانتيكية هو نقطة انطلاقه التى انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخي . وكان يؤمن بأن أى ملحمة رومانية ظهرت فى بداية عهد الرومان تفوق فى روعة خيالها وعمقها أى شئ كتبته روما فى عهدها المتأخر (٥) . ولكنه رأى التاريخ الفعلى لروما من ناحية أخرى فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة ، بل أراد أن يضع مكانها شيئاً إنشائياً وإبداعياً . فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلا من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقاً جزافياً مشكوكاً فيه . وتصور تاريخ روما مكوناً بصفة رئيسية من نضال دستورى كبير بين الأشراف والعوام . وهو النضال الذى تمتد جذوره إلى الخلافات بين الغزاة والمنهزمين . ونظر أول الأمر إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية ، والروابط التى تربط النظام الرومانى بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض . وبهذه الوسيلة ، ميز المظاهر من الواقع ونحرت ماهية الأحداث التاريخية من أحجية الرموز الغيبية والشعرية ، التى أحاطت بها ، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور . ولم يكن عبثاً ، أنه أثناء تلقيه العلم ، كان يميل إلى الاستسلام لولعه بالفلسفة النقدية (٧) ، فقد ألهم هذا الولع مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ ، وانقطع انقطاعاً تاماً إلى البحث التاريخي .

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيبور ، وهى تعبر تعبيراً تصويرياً عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة . فقد شبه نيبور المؤرخ برجل فى حجرة مظلمة ، اعتادت عيناه تدريجياً على الظلام ، وأصبح بإمكانه إدراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة فى التو أن

يراهما ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامرني شك في أن نيبور عند ما كتب هذه العبارات كان يفكر في تشبيه أفلاطون الرمزي للكهف ، وإن كان قد جعل له معنى مغايراً تماماً . فقد كان أفلاطون مقتنعاً بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغماً على رؤية أشباح صرقة ، بل يستطيع الاهتداء إلى المعرفة الحقة — أى الهندسة ومعرفة الأبدى ، لن يعود إلا مرغماً فقط إلى رؤية الأشباح ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه في الأنواع المختلفة للظلال ومعناها . ولكن نيبور أراد أن يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تسميتها وتهذيبها إلى أقصى حد . وقد أشار مرة إلى أن عمل المؤرخ ، يتم في الخفاء ، ، فعلى أى شيء يعتمد هذا الاختلاف في طريقة التفكير بين أفلاطون ونيبور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيبور كان مختلفاً عن موضوع المعرفة عند أفلاطون . وفي الوقت الذي اقتصر فيه أفلاطون على الوجود الخالص ، كوضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا الوجود الأبدى ، خاطئة ، كان نيبور موقناً بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة لحسب ، بل إنها الصورة الوحيدة للمعرفة الإنسانية التي تعتبر كافية لوجود حى ومتقدم . ولذا فعلى الإنسان أن يرمى هذه المسكات التي تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادراً على اكتشاف الصورة المحددة في السحر وفي النسق . ومن المؤكد أنه لاحق لمن عجز عن القيام بذلك في أن يكون مؤرخاً .

فالمؤرخ بخلاف المنطقي لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورائه . إنه في هذا العالم دائماً محاط بالمظاهر ، ومهمته هي أن يعلو عليها ، وأن يكون قادراً على فهمها ، وذلك بوضع مناهج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الخداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد

الخرافية . والذي أراد نيبور أن يحققه هو أن تلبعث من جديد صورة للوجود الذي انتفى من خلال أنقراض الماضي وأن نستطيع تمييز الخير في الحديث أو القديم - أى أن نميز بين الرواية المأثورة وماله « ريق بلاغي » (١) ولم يشك قط في أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخي . وبذا أمكن التغلب من ناحية المبدأ على « اللاعقلية » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة . إنها لم تكن أكثر من صيحة معركة أو عبارة جوفاء موجهة إلى اعتداد العقل بنفسه في عصر الاستنارة . ولكن لا يمكن أن ينجم عنها أى نتيجة علمية فعالة جديدة . فلن يتحقق أى تقدم إلا إذا تحررت قوى جديدة للعقل ، وأفسح الولع بالماضى ، والاستغراق الحدى فيه الطريق أمام نقد تاريخي واع يوثق به .

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققه رانكه ، الذى كان تلميذاً لنيبور . فإن نيبور هو الذى قدمه إلى التاريخ . وتسنى لرانكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه أستاذه - كما أوضح فيما بعد - أنه لا يزال من المستطاع تقديم كتابة تاريخية عظيمة في العصر الحديث . ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التى استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتى وضع فيها مثلاً جديداً للبرقة الإيجابية ، بكل دقة : فقد عرف عن لويس الحادى عشر وشارل الشجاع في رواية (سكوت) Quentin Durward وقرأ بعد ذلك عن الصراع بينهما في المؤلف التاريخي الذى كتبه Philippe de Commine قراءة مستفيضة . وكتب رانكه إلى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخي أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فوره على استبعاد كل الاختراعات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة التزاماً كلياً . وقام رانكه بتفسير ما شعر به نيبور تفسيراً قوياً بأن ذكر أنه عندما يلتقى المؤرخ بقلبه عند انتهائه من الكتابة

فعلية أن يكون قادرا على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب إلا ما كان حقيقياً ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتماداً على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث إخلاصاً . (١٠)

وأما أن هذا كان شيئاً جديداً لدى كثيرين من ممثلي التاريخ الرومانتيكي ، فواضح من الاستقبال الذي قابل به مؤرخ مثل «هينريك ليو» مؤلفات رانكه الأولى . فعند ما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقاداً لازعاً «جويكشاردينى» صرح «ليو» بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب «جويكشاردينى» سيحفظ بأهميته أمداً طويلاً ، بعد أن يعتقد رانكه فى زوايا اللسيان الذى يستحقه بمجدارة . ومن المؤكد أن (ليو) قد أراد ألا يفسد نقد المراجع متعته الجمالية (الاستاتيكية) التى شعر بها من قراءة (جويكشاردينى) وكان على استعداد للتضحية بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشيء الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة . وأصر مثل نيور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمصادته شيئاً بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعياً وراء إحداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليوبان (جويكشاردينى) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فإن مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة (والحقيقة) غير مفهومة لرانكه . فإنه كان لا يبتدى إلى الحياة التاريخية إلا عندما ينجح فى النفاذ إلى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شيء لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستاتيكا الرومانتيكية والميتافيزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبدت الآن مسألة إمكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد .

فأول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن نجيب كلمة واحدة فقط على هذه المسألة، حتى لو كانت صادرة عن رائكه . وعلى المرء ألا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التي حاول رائكه أن يصوغ فيها نظراته عن طبيعة التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رائكه المذكورة تفتقر إلى التحديد ، كما أنها تشير إلى المشكلة أكثر من استطاعتها الإمساك بها بعمق . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يريد أن يستبعد الذات تماماً ، لكي يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فإنها تنصف بالانقص كذلك . فهو قد افترض في هذه الملاحظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها إلى أبعد حد من وجهة النظر الاستمولوجية ، وهي تبدو أكثر أثارة للشكولات عند ما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . في العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوُّنُها الحقيقي ، فإننا ندفع دفعاً لافرض منه إلى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثل ، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات) وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة إيجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضروري . وأن القضية التي قدمها كانط بالكلمات الآتية وهي : « أن الذي يعرف قبليا في الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى في مجال الرياضة والعلوم الرياضية . ولذا فإن الفضل في الثورة التي تحققت في منهج التفكير في عالم الطبيعة يرجع إلى هذا التصور وحده . ابحت في الطبيعة (دون أن نعزو ذلك للطبيعة) عن كل ما أشار به العقل نفسه - وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فإنه باعتباره على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شيء عن الموضوع . ولذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة لعلم الطبيعة ، فإنه صحيح كذلك إلى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ ، ففيه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظري وافراضاته

السابقة . ولكن يضاف إليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفرادية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخي فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فإن مشكلة الحقيقة التاريخية التي صاغها رانكه في صورة جديدة ودقيقة ، والتي تعتبر مسئولة عن ثورته في الكتابة التاريخية تتمخض في الحقيقة عن تقرير الدور الذي يلعبه (العامل الشخصي) وتحديد . وفي هذه المسألة يعارض رانكه كل نوع من الانحياز إلى معسكر Parti pris ، وأى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا إلى مثل هذه النزعة ، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على إنكار أى حق (لترايتشكه) في لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التي قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشكه حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت في أسلوب براق . (١١)

وقد قيل إن التاريخ كان عند ترايتشكه مجرد منصة للخطابة ، وأنه قد استخدمه للجاهرة بمطالبه السياسية . فهل كان امتناعه عن الرجوع إلى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للتأجب ؟ (١٢) . من الطبيعي أن يبدو أى إجراء من هذا القبيل عند رانكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصي ، لأن معناه عنده هو النقص في إرادة المعرفة ، فقد كان كل شيء شخصي عند رانكه نفسه - سواء أكان من الأمور التي لم يستطع قبحها ، أم ما تسنى له قبحها فعلا - في خدمة وإرادة المعرفة ، وحدها وقد تخلل هذا الطابع أبحاثه ، وبعث الحيوية فيها وألهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التي سوف يؤدي لها البحث .

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرانكه على مثل هذا الفصل بين الشخصى والواقعى، وكان اهتمامه بالأحداث التى وصفها فى كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه . وإن كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط فى صورة ذاتية محضنة أو شخصية . وفى رأيه أن التاريخ ينبغي ألا يكون تهديدا أو توجيهيا بطريقة مباشرة . فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات . فهو قادر على التوجيه اعتمادا على صورته البحتة من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة إلى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام فى صورة تعليقات . ولم يكن لرانكه نظير فى هذا الفن ، وإن كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك . وفى رأى أنه يجب أن يكون مكان رانكه فى هذا المقام إلى جانب العظماء ، ليس فقط فى مجال الكتابة التاريخية ، بل فى مجال الدراسات بوجه عام كذلك . قال جوتيه : « إن ما يطلب من العبرى أولا وآخرها هو حب الحقيقة » (١٣) . وفى المثل الخاص برانكه ، علينا القول أنه قد أنصف بهذه الصفة اللازمة كقلائل من الكتاب الموهوبين . ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته فى التاريخ على قدم المساواة مع تلك التى تمزى إلى جوتيه فى عالم الدراسات الطبيعية . ويقول جوتيه عن نفسه : « قد برهنت كل حياة فكرى الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف (eine lebendige Heuristik) » فى أول تجمع لى أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعنى إلى تأييده بالبحث فى العالم الخارجى ، (١٤) . وكان بحث رانكه بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة . والذى جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات ، وأعطائها قيمتها الفكرية ليس هو المسادة الموضوعية التى أستطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها : وإنما اعتماده إلى قدر كبير على التفسير الحيوى ووسيلة البحث التى استخدمها ، وغدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخى .

فالكاتبة التاريخية العالمية لا يمكن أن تتقدم تقدماً حقيقياً إلا إذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك في أن الأفكار القومية والدينية قد ظلت تلهم هذه الكتابة التاريخية ، ولكن هذه الأفكار لم تعرفها سواء في اختيار الموضوع ، أو في إصدار الأحكام . وتسمى لرائك بفضل هذا المثال أن يصبح مؤرخاً لحركة الإصلاح الديني ، وكذلك مؤلفاً لكتاب عن البابوات ، وإن كان « بنديتو كروتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير أن اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقاً لعبارة : « البابوية إما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسدة ، أو أكنوتية » . وليس هناك مجال للتحفظات المهددة بهذا المقام . إذ لا يوجد بديل ثالث (١٥) Tertium non Datur . ومثل هذا الحكم يسمى فهم سمة عمل رائك . فإنه لم يكن بأى معنى من المعاني بالمشاهد الذى لم يتأثر ، أو اللادرى أو الشاك كما صور كثيراً . فكل صفحة من صفحات كتابه « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح الديني » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعمق المشاعر للأحداث ، وبعد إدراك لا شك فيه في اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من إصدار الأحكام الأخلاقية . فكتب مثلاً عند وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغي أن يكون الموقف السياسى العام ، بعد أن دُفع الملك بواسطة أحد قضاته في « ميتس » ، إلى الموافقة مرغماً على إنشاء المجلس الاتحادى ، الذى جرى إليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصة في الأرض والناس ، وهى الحقوق التى ضمنها المعاهدة وكأنها مسائل حق شخصى كيف كان ينبغي أن تكون حالة الإمبراطورية الألمانية عندما سمحت بيترستراسبورج بالقوة وبطريقة تتنافر مع طبيعة الأمور . فأى شئ . تبقى بعد ذلك ، لم يسمع الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به (١٦) » .

ولكن رانسكه أراد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن إلى الاهتداء إلى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث في التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسلة من الأحداث المنعزلة ، بل كان أحداثاً محكمة ، متبادلة التأثير ، وصراعاً محكما بين القوى الروحية . وكان لكل من هذه القوى معنى محدد عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفسكار الله » ، ويتضح من هذه النظرة الديناميكية أن المؤرخ الذى لا ينجح فى إعادة بعث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن يتحقق من وجود أية قوة منها . فأى قوة لا تعتبر شيئاً مذكوراً ، عندما لا توجد القوة المناهضة لها التى تؤكد ذاتها تجاهها والتى تعمل إلى جانبها . « فالتاريخ لا يقدم مشهداً لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى . كما أنه ليس مشهداً للدول والشعوب القائمة بالجزء أو الهجوم ويخلف بعضها البعض . . . وهناك فى الحقيقة قوى . إنها قوى روحية فى الحقيقة تفيض بالحياة . وهى قوى خلافة . . . إنها الحياة نفسها وهناك طاقات أخلاقية زارها وهى تقوم بدورها فى التاريخ . ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهماً مجرداً . . . بالرغم من أننا نستطيع أن زارها وأن ندركها . ويستطيع أى شخص أن يدرب نفسه على الشعور بوجودها . إنها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها فى كثير من الصور المتنوعة ، كما أنها تتحدى بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض . ويكون السر الكامل لتاريخ العالم فى تلاق هذه القوى ، وفى اتقائها ، وفى استمرارها ، وفى تلاشها ، وعودتها للحياة ثانياً . هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تتحقق كالأعظم » (١٧) .

ومن رأى « سر التاريخ » على هذا الهدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الإصلاح . وكان من المستحيل عند رانسكه النظر فى أية ظاهرة إلا باعتبارها انعكاساً

الأخرى. فلم يقس له وصف حركة الإصلاح الديني، وما اعتقد أنه معناه الروحي، لو لم يحاول أولاً فهم السلطة التي كان عهد الإصلاح يعارضها، أى السلطة في أعلى درجات أهميتها، وفي قدرتها على التشكل في صرر مختلفة. وكان عليه أن يرى هذه السلطة المعادية، لكي يستطيع أن يفهم المقصد الباطني لعهد الإصلاح نفسه.

وقد حثنا «فون بيلوف» بأن ندع الوصف المعتاد لرانسكه كمؤرخ «تأملي»، وأن ندعوه بدلاً من ذلك بالمؤرخ «الموضوعي» أو «العالمي»^(١٨). وفي الحقيقة أن الصفتين تتساويان في وصفه فإن رانسكه قد استطاع أن يصبح تأملياً فقط، بعد أن أصبح عالمياً.

ويقول رانسكه: «كذلك ليس من شك في التاريخ، إن رؤية الحادثة الفردية كما هي في الحقيقة ذات قيمة لا تقدر. ومثل الحادثة الفردية كمثل أى شيء جزئي آخر، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزئ، لأن الجزئ يحوى كلياً بباطنه. ولكن علينا ألا نرفض أبداً المطلب الخاص بضرورة فحص الكل من نقطة ملائمة مستقلة. والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو أخرى أن يفعل ذلك — والذي يحدث هو أنه تنبعث من بين الإدراكات المتعددة دون أن نسعى لذلك — نظرة ما خاصة بوجدتها»^(١٩).

كان هذا ما عناه رانسكه عند ما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية، أنه ينبغي أن يكون كل التاريخ الحقيقي عالمياً وكلياً. وكذلك قوله أنه شعر بالعواقب الباطنية وهي تحمله بعيداً وفقاً لمنطق ما يفعله الله^(٢٠).

وطالما ذكر المؤرخون السياسيون الذين أتوا بعده، على سبيل المثال، «فون سيبل» (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة إلى التاريخ تثبط العزيمة وتجعل تحديد الأهداف بغير جدوى، كما أنها تشمل الحكم. ولكن في حالة رانسكه لم يحدث أى شيء من هذا القبيل، حتى عندما طالب بأن تعقب

أحكام التاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تمهد له . وقد انزلق منافسوه إلى الوسائل الصحفية . وإلى الكتابة التاريخية المغرضة (٢١) ، لأنهم أساءوا فهمه في هذا السبيل . أما ما فعله رانكه فقد كان متباينا تماما مع مثل هذا التعصب ، فقد مثل الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا . . . بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية للتاريخ . فقد أصر على القول بأن الفكر التاريخي يكتسب قيمة من جراء كليته فقط ، ولأنه يلقي ضوءا على مجرى أحداث العالم (٢٢) . وفي خطاب كتبه سنة ١٨٣٠ قال أنه ليس له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن الغايات الفلسفية والدينية هي التي دفعته إلى التاريخ (٢٣)

ومن الأشياء التي تستلفت الانتباه أن يسيء مفسر مثل كرواشه فهم هذا العنصر الفلسفي عند رانكه إساءة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب « ذهن مصقول » ، استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الصخور (inter Scopulos) » دون أن يسمح لمعتقداته الفلسفية أو الدينية بالظهور إلى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطراب إلى اتخاذ قرار معين خاص بهذه المسائل (٢٤) . والحقيقة أن رانكه لم يسمح بإظهار هذه المعتقدات في المناسبات فحسب ، بل ظل متشبها بها خلال حياته الفكرية الحافلة . والشعار : « اعمل - أيها الفنان ، ولا تتكلم » لا ينطبق عنده على الفن وحده ، بل على كتابة التاريخ كذلك . . . فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن يعلم أو يحذر . ويتأكد الوصول إلى الغاية ، كلما أحجم الباحث عن استخدام أى زخارف خطائية ، أو أى نوع من الإقناع المباشر . وفي أيام الانفصالات والاضطرابات ، قد يتدخل الرقابة لمنع مثل هذا الاتجاه الحيادي ، أو قد يقابل بمعارضة قوية . ومن اللائق بكل تأكيد أن ننوه بالمواقف المشرفة التي وقفها رانكه في مثل هذه المناسبات ، والتي يستحق من أجلها التقدير في تاريخ مشكلة المعرفة . فقد كان متشبعا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ وهي فكرة لا يمكن أن تنسى متى رسخت في الأذهان . ولأهم في هذا

الشأن كثرة تعرضها للهجوم . وترجع قوة رانكه الفائقة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معيناً ، وبدلاً من ذلك جعل نفسه وأعماله مثلاً . فقد أعد أداة لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على منه النقدى فى تحليل المصادر . واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجاه الذى يتبعه ، أو القضية التى بدافع عنها . وتمثل الطريقة التى اتبعها فى فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بعضها ببعض ، ثم غربلتها ، واستخدامها بعد ذلك فى فهم المسائل السياسية اتجاهها جديداً . وقد فسر ذلك بأنه باتباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفات المؤرخين المعاصرين إلا إذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة . ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استناداً إلى روايات شهود العيان ، وإلى أكثر الأدلة صدقاً ومباشرة (٢٠) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثال تقارير سفراء الهندية ، التى استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغم على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال إلى الكلام عن المصادر الحقيقية للتاريخ المتمثلة فى الشخصيات الفردية العظيمة . ومن أجل هذا نهض بفن التصوير الأدبى ، الذى لعب دوراً كبيراً فى كل كتاباته . (٢١) واستطاع أن يحقق الموضوعية فى التاريخ بفضل إدراكه الحدسى لدور هذه الشخصيات الجلية . وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فإنه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هررد فى الطباع والمزاج ، وكذلك فى نظريته العلمية إلى المشكلة ، فإنه قد تمتع بنفس الفضيلة التى كانت لهررد ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخى الجديد للأشياء . فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحق ، كانت مستمدة من مثل هذا « التعاطف العالمى » . (٢٢)

وإن ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخية اعتماداً على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفى ، واعتماداً على وضوح منهجه وقيمه الواضحة ،

ولا نزاع فيه . والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر في تفكيره لا يتصل بصورة التاريخ اتصاله بمضمونه أو غايته . ووفقاً لرأيه ، فإن الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأى الوضعى أى باعتباره وقائع صرفة ، ولا بالمعنى التأملى أى باعتباره تصورات عامة . واتخذ رانكه موقفاً وسطاً بين هذين الموقفين من الصعب تحديده . ومن أجل توضيح هذا الموقف « الوسط » ، فإنه اهتم بتفسير كلمة « فكرة » ، التى صادفت تغيراً كاملاً عن معناها الأفلاطونى الأصلى . ويلتقى رانكه مع أفلاطون فى الحقيقة الخاصة بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هى نفس المشكلة التى أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار . إنها مشكلة الصلة بين الجزئى والكل . ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، ولتوضيح مشاركة الجزئى فى الكل إلى الرياضة . ويبين رأى أفلاطون كيف يمكن العقل الإنسانى أن يدرك أفكاراً مثل « مساو » أو « مستقيم » ، وأن يفهمها بوضوح ، بينما لا يقدم لنا عالم الظواهر دائماً سوى أمثلة غير تامة . فالقطع المتساوية من الخشب أو الحجارة تسعى نحو « المساواة ذاتها » دون أن تتمكن من إدراكها أبداً . فى هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالواحد والأبدى فى مقابل تغير « وصيرورة » عالم المظاهر . ولكن وفقاً لرانكه فإن هذا الطريق موصد فى وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصلى . وطالب رانكه مثل نيبور ، بالأينظر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث (٢٨) . وبالرغم من اهتمامه « بالأفكار » ، واعتباره الرقيا المثالية عاملاً أساسياً فى كل المعرفة ، إلا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأى فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئى والكل . فقد لاحت فى الأفق صلة جديدة قد أعادت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور

الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رانكه هو الوحيد في مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر . فقد اتفقت نظريته الخاصة بالآفكار التاريخية مع تصورات رئيسية معينة لمبولت Von Humboldt الذي أوضحها توضيحاً تاماً في مقاله « عن مشكلة المؤرخ » . وليس من شك في أنه لا يوجد توافق كامل بين نظريتهما عن « الآفكار » ، لأن خلافاً ما الفردي في التصور واضح تماماً . ولكن يستطاع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما يتصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة في التاريخ لعدم أهميته . فإن رانكه ومبولت يقدمان نموذجين متباينين للفكرة التي كانت مشتركة بينهما ، والتي حاولا على الدوام تعريفها تعريفاً أكثر دقة ، واعتمدا على الوعي الذاتي في تأكيد ما أدركاه في البداية بواسطة اليقين الحدسي ، كما اعتمدا عليه كذلك في تبريره . كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسيهما بالعمل كمفكرين فلسفيين ، فإنهما قد رفضا أى فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيغل (٢٨) . وبالرغم من نية هيغل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعل واعتبارهما متساويين جوهرياً ، فإنهما لم يريا في فلسفة هيغل شيئاً سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » كما أوضح مبولت متفقاً في ذلك مع رانكه بقوله :

« إن مشكلة المؤرخ هي أن يذكر ما حدث فعلاً ، وكلما نجح في ذلك نجاحاً كبيراً وواضحاً أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلاً موقفاً . فإن الوصف المباشر هو الطلب الأول والجوهري الذي يطلب منه ، كما أنه أسمى ما يستطيع أن يحققه . وإذا اتبعنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملاً مستقلاً جديداً وخلقاً (٣٠) » .

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذي يستخدمه الباحث التاريخي

لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملسكة مستقلة للمعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن هيرولت كان قليل الرغبة فى أن يرى التاريخ وقد تحول إلى فلسفة . فإنه كان لا يميل كذلك إلى تحويل التاريخ إلى فن . وإن كان من وجهة نظر الاستاتيكا المثالية التى يشترك فيها مع « شيلار » يعتبر الفن شيئاً رئيسياً سامياً ، ولكن على حد قوله إذا رؤى أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم فى أى عصر ، فن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد حلق إلى آفاق أسمى (٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يحدق عمله معتمداً على العقل وحده ، فإن مهمته فى حاجة فى الواقع إلى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذى يستطيع وحده ربط الوقائع المنعزلة والمنشرة فى نطاق واسع بعضها ببعض فى وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيداً عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، وبحث ما هو واقعى . وفى هذا يقول :

« إن كاتب التاريخ يبحث فى كل صغيرة : فى الأفعال التى تحدث فى العالم ، كما يبحث فى كل صور الأفكار التى تتجاوز المؤلف . إنه يبحث فى الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أبعد . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التى تتبعها الروح . فإن التأمل والتجربة والشاعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه المملكات ، فإنها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يقف فى مواجهة الأخرى وتحد من فاعليتها . »

والمؤرخ كالرسام فهو لن يصور أكثر من تخطيطات إذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو أنها تظهر نفسها ، وكما تراهى فى تعاقب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . إلا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاعف هذه (٣٢ - فى المرفة التاريخية)

الأنفكار إلى التاريخ كأشياء زائدة غير متصلة به - وهو خطأ يقع فيه بسهولة ما يسمى بالتاريخ الفلسفي ، فالفكرة تستطيع أن تظهر فقط في الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تنفصل عنها باعتبارها شيئاً مستقلاً وموجوداً لذاته فقط . (٣٢) .

وبالرغم من أن هذا الاعتراض بالخيال بوصفه عاملاً هاماً في كل فهم تاريخي يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) إلا أن كلا من هوبولت ورائسكه قد قد وضع مركز الثقل في مكان آخر . فإنهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحد الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة . وفي الوقت الذي تأثر فيه هوبولت تأثراً عميقاً بكتاب شلنج (فلسفة الذاتية) فإنه قام مستقلاً بوضع نظريته في الأفكار . فالفكرة « كما قيل بحق » ليست شيئاً سوى تكلمة للوجهات direction المتتافيزيقية الاستباقية التي ذكرت في كتاب « نقد الحكم لمكانط » . فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردي سواء أكانت سلوكاً إنسانياً ، أم كانت عضوياً أو عملاً فنيا تعتبر تمثلاً لجوهر Substrate « ما فوق الحس » supersensible . وكل صورة حسية تأثر من آثار مبدأ عقلي (٣٤) . فالحس وما فوق الحس ، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر . وهذا التعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية . وقد رأى رائسكه في هذه الاستقطابية ، ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادراً على تفسيرها بالرجوع إلى أى شيء آخر ، وكتب : « أن الشيء الروحي الحق الذي يبدو أمامك فجأة في أصاته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى » . وبذا فإننا نستطيع أن نصف فقط ما نعتبره أفكاراً وميولاً . ونقترب عند قيامنا بالوصف من الإدراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات . فلم ينسكروا

رأى أنه أو همبولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكلى ، والمظهر والفكرة ، ولكن الاثنين أنكرا التصور الأفلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap وعبر رانكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن الإنسان الانتقال من الكل إلى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضا لخطر تجاهل أرض الواقع الصلبة ، وأنه لن ينزل فى عالم ترانستلى ميتافيزيقى ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو « الوجود الكلى — والفردى » وهذا هو « الروحى الواقعى » ، فالروحى هو الكلى ، والواقعى هو الجزئى ، والاثنان معا هما الواقعى الحى : الفردى (٣٥) .

وأكد همبولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردى وحده ، ولكنه أضاف أنه مهما كانت مادة التاريخ تجريبية ، فإن الظواهر الجزئية تظهر دوما معينا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه النواحي أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وازدياد إرتقاء الطبيعة الإنسانية ، وبتقدم الزمن . (٣٦)

يمكن توجيه سؤال عمير فى الحقيقة إلى نظرية « الأفكار التاريخية » ، فإنه من المتعذر أن يعرف مباشرة من همبولت أو رانكه ما هو المقصود «بقابلية» الأحداث للخضوع لقوانين . فن الواضح أنهما لم يفكرا فى أى توافق صرف مع القانون ، أو مع نظام إرغامى ، كما هو الحال فى الأحداث الطبيعية ، وفى العلية الآلية كما أن القوانين التى سعيها من أجلها لم تكن مماثلة للبادية الاقتصادية أو لقوانين لامبرخت ، السيكلوجية . فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول إلى (نوع جديد من العلية) كما أشار أفلاطون . ولكن

هنا تتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تعقل طائفتين عليتين. مستقلتين من وجهة نظر أى نظرية للمعرفة .

ألا يدل وجود نظام على أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتمرص مثل هذه الوحدة والموضوعية للخطر إذا اعترفنا بوجود عليية أخرى « فوق الطبيعة » بالإضافة إلى العاية الطبيعية ؟ يبدو أن كلا من مهبولت ورائكه لم يقدرا على الخلاص من هذا الموقف . فقد ذكر مهبولت أن كل ما يحدث فى الزمان والمكان يرتبط بعضه ببعض برابط لا ينفصم . والتاريخ فى هذا المقام بصرف النظر عما يتراءى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فإنه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية . ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع إدراك أن أى تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أى فهم للقوى الخلاقة الفعلية فى التاريخ . ولم يعد هناك شك فى « أن الأفكار ، تلعب دورا فى التاريخ . وأن الظواهر المعينة التى كانت لا تقبل التفسير باعتبارها قوانين الطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع إلى هذه الأفكار — كما كان هناك شك ضئيل فى اضطراب المؤرخ فى بعض المواقف إلى الانتقال إلى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، إذا أراد فهم المعنى الحقيقى لها . (٣٧)

ومن ناحية رائكه كذلك فإنه لم يتردد فى القول بأن « الأفكار ذات أصل إلهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول . وفى رأيه أن كل هذه الظواهر تنحدر من « أصل إلهى وأبدى » ، وإن كان هذا الانحدار يمتزج بأشياء

أخرى غير إلهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار بناء وواهبة للحياة ، ويتدفق من إلهامها مخلوقات جديدة ، ولكن الوجود الكامل الذى لا يمتزج بشئ آخر ، لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شئ خالد ، وعندما تخين الساعة فإن محاولات جديدة ذات معنى روى بعيد تنبعث من الشئ الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا . وتنطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم . (٣٨)

هنا يترضى الاعتقاد الذى اهتدى إليه بعدمشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ . مجال الواقعة لخطر إضعافه ، وخصومه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية . ولكن مهبول وكذلك رانكه قد رفضا أى غائية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لأى هدف محدد إنسانى أو إلهى ، فلم يسع مهبول من أجل أى علل غائية إلهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الإنتاجية ، والحصارة والتصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء . وقد أوضح ذلك بقوله : « إن مصائر العنصر الإنسانى تمضى إلى الامام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال إلى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات إلى شرائق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب إلى الإمام ثم ترد إلى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتنموزق إربا . إن قوة العالم هى قوة مندفعة إلى الامام ولذا ينبغي الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الإنسانية وحدها ، وألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب إليه زيقا . والى يهتدى إليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم إلا فهما ضئيلا للغاية . » (٣٩)

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رانكه ومهبول حل الدوام المسألة الرئيسية الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى

والعرضي ، والإلهي والإنساني ، ولكنها لم تدع بأية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة علمية صرفة مع إستخدام لغة العلم غير العاطفية . ولم يتردد رانكه عن التأكيد بأن العوامل التي تقرر مجرى تاريخ العالم «سر إلهي» (٤٠) . وقد أراد الإشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وإن كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه . وكانت هذه هي النقطة التي هاجمه منها النقد الوضعي ، الذي أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شرمزق (٤١) .

٣- الوضعية وسلطان الخاص بالمعرفة التاريخية : تبيان

لم تكن نظرية الافكار التاريخية بالصورة التي قدمها كل من مبولت ورائسكه عداء هذين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلي ، بقوة وإصرار ، واتفق كلامهما على القول بأن البكلى لا يمكن فهمه إلا فى الجزئى ، وأن الفكرة تفهم فى المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هى ضرورة احترام الواقع ومراعاته . ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مبددا بالانقسام إلى تصورين . لأنهما قد رأيا كل شئ قد حدث على وجهين . فقد اعترفا بفعل علل طبيعية فطرية فى الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، إذ كان للطبعى أو المادى دائما فى نفس الوقت جانبه الروحى . كما أن الحسى كان يشير إلى معنى عقلى . وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهر فقط فى الروابط الطبيعية ويمكن فهمها فقط كذلك ، إلا أنها لا يمكن أن تخضع لأى علية طبيعية . فن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهمها كاملا ، إلا إذا قررنا الاتجاه صوب ما وراء عالم الظواهر .(١) وقد أسمى الدول فى كتاب رائسكه ومقالات سياسية (Politisches Gespräch) «بالوجودات الروحانية» ، ولم تعتبر فقط مخلوقات مبتكرة للعقل الإنسانى . بل «كافكار الله» ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسم إلى قسمين . وترك هذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخى .

كانت هذه هى نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت فى كتاب كونت ، ومقال فى الفلسفة الوضعية (Cours de Philosophie Positive) ، ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها إلا معرفة ضئيلة . ومن المشكوك فيه ، أنه كان على معرفة وثيقة بما كان يصور إليه الرومانسكيون . هذا إلى جانب أنه قد أدرك

مكانته الفلسفية عن طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ . إلا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فإننا نرى لماسذا اتجه نحو التاريخ . ففي نظامه التصاعدي للعلم - الذى بحث عنه - على ظن أنه كان مطالباً لوضع المبادئ الأولى لسكل فلسفة وضعية - اعتبر الأساس الضرورى لهذه الفلسفة الذى يمكن أن يوثق به هو الرياضة ، التى يأتى بعدها علوم الطبيعة غير الحية (الفلك والطبيعة والكيمياء) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالغاية الحقيقية للمعرفة ، التى كانت تكن فى العلم الذى أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الاجتماع » ، ووفقاً لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلسفة حقيقية ونهايتها . وبقدر استطاعة الفلسفة تحرير نفسها عما وراء العالم (الترانسنتلى) ، فإنها تكون قادرة على أن تصبح أكثر كمالاً . فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة « الإنسانية » ، وأن تعلمها ، وهى تهتدى إلى غايتها . اهتداءً مؤكداً ، عندما تقتصر على عالم « الإنسان » . ولكن هذا العالم الخاص بالإنسان لا يمكن أن يفهم إلا عندما نقرر الذهاب إلى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة . فالذى يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحى (inanimate) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعى » ، وتطور هذا العلم هو الغاية الاسمى للفلسفة الوضعية . ولن نحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، إذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط فى هذا العلم أو ذاك ، بل فى العلم بصفة عامة . وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة وضعية ، لقيام العلم . وكتب كونت فى النهاية أن إيجاد علم الاجتماع هو الذى يحقق الوحدة فى نسق المعرفة الحديثة بأكملها .

وأول خاصية لاغنى عنها لتحقيق ذلك هى إدراك أن الاجتماع والتاريخ لا يكونان بعد « دولة داخل دولة » ، بل أن هذين العليين يخضعان للقوانين خضوعاً قاهراً ، كما هو الحال فى شتى الأحداث الطبيعية . ولن يستطيع « علم الاجتماع » إحراز أى تقدم ما دامت هذه الحقيقة باقية دون

اعتراف بها ، وما دام هناك سعى وراء نوع ما من الحرية الإنسانية - وهي حرية ينظر إليها كخرق للقوانين الطبيعية - سيظل « علم الاجتماع » في مرحلة الطفولة . أى في مرحلة التفكير اللاهوتى ، أو الميتافيزيقى ، لأنه سيكون فى الواقع نوعا من الفتيشية (Fetishism) ، وليس علما . فليتنا الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعبلات ، وأن نعلن السلطة التى لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك فى هذا المجال أيضا . وكتب كونت فى ذلك « إننى سأقدم برهانا فعليا على وجود قوانين محددة لارتقاء العنصر الإنسانى ، كما توجد قوانين لسقوط الحجارة » . (٢) واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القانون الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٣) ، واقتنع كذلك بأنه بمعنى ما قد أصبح فعلا « جليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا ننخدع بهذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فسر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهمكوا انهما كاتامافى نشر أفكاره ، بأنها تعنى إنكار كل الاختلافات المنهجية بين العليين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعية (علم الطبيعة أو الكيمياء) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » ، قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام إلى مرتبة أقل . فشكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف إلى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضة والفلك ومنها إلى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها إلى علم الأحياء ، فإنه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات إضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتتضح هذه الخاصية أكثر فأكثر كلما ازداد صعودنا إلى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الإنسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة إلى تصورات جديدة معينة غير

متيسرة في العلوم القائمة من أجل فهم الإنسانية ، وأنه من الواجب إيجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطوراً مستقلاً . وكان كونت من أنصار مذهب الوحدة ، وذلك من ناحية اعتباره بوجود مبادئ تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فإنه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعاً مؤكداً في نظريته عن المنهج .

والآن فإن الأسئلة التالية كانت بارزة - ما هي الخصائص والسمات التي تفصل نظرية معرفة المسائل الإنسانية (الاستاتيكية الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية) عن باقي فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ما الذي أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمناهج ؟ . ووفقاً لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالإجابة . فعندما نصل إلى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أي عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء إلى علم البيولوجية نواجهنا سمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذي سهدنا إلى « فكرة التقدم » التي تعتبر المبدأ الأساسي لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة في الاختلافات النامية هي أفضل طريقة مؤكدة للاهتمام إلى إجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء كان بحثنا في تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن ننقض النظر أبداً عن مثل هذه المفاتيح عند انتقالنا لدراسة الإنسان وللاثنروبولوجي وعلم الاجتماع . فالإنسان كائن حي مثل باقي الكائنات . ولذا فهو خاضع للقوانين التي تتحكم في الطبيعة الحية . فكل ما قيل عن طبيعة الإنسان الروحية ، باعتبارها شيئاً لا يخضع للوجود الحيواني وأحواله هو مجرد وهم . وبالرغم من اغتراف الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحانية « الخالصة » ، فعلى المنهج الوضعي أن ينبذه نبذاً تاماً . وبالطبع ، لا يعني هذا عدم ظهور أشياء جديدة في السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية إلى الصور الإنسانية .

فحتى بالرغم من عدم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فإن فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة ، وأن هذه العوامل تظهر نفسها في تقدم اللغة والدين والفن والعقل . وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها . هذا المنهج - هو المنهج التاريخي . وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجي إلى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخي . ووفقا لسكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها في هذه الصورة . إنها أعلى قمة في بناء المعرفة الوضعية . وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالي غير مفهومة فهما كافيا في كل مراحلها الأخرى .

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات إغراء قوي ودائم . ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر في هذا المقام أنه بالرغم من اعتماد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فإنه لم يقع قط في برائن أى دجمايقية « طبيعية » . فقد اعترف دائما بالحق المتميز للتفكير التاريخي وقيمه ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخي » . ووضع حدا أشد حسما من الحدود التي وضعها كثيرون من المدافعين عن الوضعية ، ومن أتباعه وتلامذته الذين أشادوا به واستشهدوا بأرائه . فكما لا يمكن للبيولوجي أن تهبط وتصبح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط إلى مستوى البيولوجي ، لأن المنهج المعين لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخي لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعي . . (إن التاريخ ليس بالشئ الذي يمكن استنباطه) (٤) .

ولم يكشف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعي والكتابة التاريخية في فرنسا وإنجلترا فحسب ، بل إنها في بعض الأحيان كانت تتعرض إما للحو أو للتحويل إلى العكس تماما . فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل إلا بإزالة الحاجز الذي

يفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة . وفي إنجلترا كان « بكل » بصفة خاصة هو الذى حاول تنفيذ برنامج كونت . فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شيء في عالم الإنسان يمكن تحوكه للصادقة ، أو أن هناك شيئاً يتخلو من النظام الطبيعى وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة في الأمور الإنسانية من التاريخ ، بقدر ما استمدّها من الإحصاء ، الذى أظهر أن الحرية المزعومة للإرادة الإنسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة واحدة أن يزيل كل الفوارق بين العالم الاجتماعى وعالم الطبيعة ، وبين الأخلاق وعلم الطبيعة . فعدد الجرائم التى تقترب كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية . وهنا على المؤرخ أن يقف موقفاً وسطاً بين الأخلاق وعالم اللاهوت والميتافيزيقى من ناحية ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعنى تحديد الأساس الذى يعتمد عليه كل التاريخ (٥) . ولكن النتيجة أسفرت عنده بكل بساطة عن إدماج التاريخ في علم الطبيعة . وهذان العلمان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسية من ناحية تعقد ظواهرهما ، وليس من ناحية المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصفة قاطعة « تين » في فرنسا ، ولا يمكن اعتباره تليذا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهى تأثيرات مناهضة تماماً لتأثيرات كونت ، وإن كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هى التى دفعته فى النهاية إلى الذهاب أبعد من كونت فى تفاصيل هامة ، كما جعلته يلقى بنفسه بغير احتياط فى أحضان « الطبيعة » فيواسطتها فقط كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيجل للتاريخ ، التى فهمها فهماً كاملاً

وهو يختلف في ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأسره في شبابه ، فقد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجل قراءة مؤلفات هيغل في أصولها ؛ ولم ينقطع عن هذه القراءة إلا بعد أن تمكن من الإحاطة التامة بالمنطق الهيجلي ، الماسد ، (٦) . ومنها يكن من الأمر فإنه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما يمت إلى نظرية هيغل بصفة : فقد بدت له كأي مذهب ميتافيزيقي ، مجرد افتراض (٧) . فما يريد هو الوقائع ، ولا شيء غير الوقائع . إلا أنه أدرك بالطبع أن الوقائع لا يمكن أن تكون سوى بداية ، وأنها ليست غاية . فإن أي مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علماً . فالقاعدة تقول : بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة . ولكن ينبغي ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلة فن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحسى لبحث عن الأسباب الحقيقية والتهائية للوقائع في عالم مثالي ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم فعنده لا يمكن أن توجد أي معايير قبلية من أي نوع ، وكذلك أي شعور بالتعاطف الشخصي أو النفور . فعندما كتب في تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغیر تمييز . إن هذا التاريخ كان مثل علم النبات الذي يبحث بمنهج واحد ، واعتماداً على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجر في البرتقال والغار (٨) .

وبذا تم إعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذي لا يسمح بأى شيء سوى العلة الطبيعية . وكان عليه أن يبين أن أى سلسلة من العلة لن تمتد إلى المالا نهاية ، بل يمكن تتبع أثرها الذي ينتهى عند بعض مبادئ عامة ، تتحكم في كل الوقائع وتقررهما . وأطلق « تين » على العلة العامة التي يمكن برهنة فاعليتها ، والتي تكفي لتفسير كل وجود معين وكل تقدم « فلاحية السلالة والوسط والزمن » ويعتبر المؤرخ قد قام بما فيه الكفاية ، وأتم

مهمة العلمية ، عندما ينجح في إثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة في جميع الظواهر التي بحثها . ويتضح من هذا أنه قد تم الاهتداء إلى تبسيط يدعو إلى الدهشة . فالوجود التاريخي الذي يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذا خصوصية لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشئ بسيط ومطرّد ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجعله مفهوماً تاماً .

بالطبع يثار في هذا المقام توال السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التي اتبعها « تين » في محاولة الابتعاد عن الطريقة الهيجلية في إنشاء التاريخ هي الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل . والواقع أن « تين » الطبيعي الذي ظن أن كل شئ يعتمد على وصف مبسط للواقع المعطى ، قد أخطأ في « مراعاة اواقع » أكثر بكثير مما فعل همبولت أو رانكه . فإنهما لم يرضيا قط بمثل الصيغ البسيطة التي استخدمها تين استخداماً مستمراً . وقد اعترف تين بنفسه في إحدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة المتعقد ، وشعر بنوع من الإعجاب بالتعليل القياسي الخالص بطريقة لم يشعر بها سوى فئة من عظماء المؤرخين . وبدت له الاستدلالات الحقيقية الصرفة ليست فقط روحاً للحقيقة ، بل روحاً للجمال كذلك . وفي مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعزف إحدى سوناتات بيتهوفن « إنها جميلة مثل قياس منطقي »^(٩) واستعاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها في صورة مبسطة ولذا فإن الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أخاذة حتى أنها تنطبع في الذاكرة في التوحدون مقاومة .

ولكن السؤال المنهجي الهام هنا هو هل كانت التصورات التي استخدمها

هى نفس التصورات التى تمثلها ، أو بعبارة أخرى هل انبعثت عن تفكير على صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها بانواع استقراء دقيق . وأما أن هذا هو ما لم يحدث فيه من بوضوح أكثر كلما خاض عرضه فى التفاصيل ، وكلما أصبح العرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور فى هذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل العامة ، التى قدرها تقديرأ عالياً ، وادعى أنها الأساس العلمى الحقيقى للتفسير . فمرعان ما كان ينسى كل شئ عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعينة . فلم يكن يستغرق فى التفصيلات فحسب بل لآه كان يقتبط بها ويضطرب لها . ومن ثم جاءت الخاصية المزدوجة الغريبة لكتابته التاريخية : حيث تلتقى فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . وإلى جانب هذا ، فإنه لم ينجح فى الاحتفاظ أثناء عرضه للموضوع بالرزاقه والهدوء . غير المضطرب للذين يشعر بهما العالم الطبيعى .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للفضيلة والذيلة كما ينظر الكيمائى إلى السكر وحامض الكبريتك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما إلى عناصره دون أن يضيف إلى تحليله أى نوع من الحكم الأخلاقى فلا مجال لمثل هذه الأحكام فى أى بحث عن العلية .

« فهناك علل للطموح والشجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للمضم والحركة العضلية والحرارة الحيوانية . فلنبحث إذن عن الظواهر البسيطة المتخصصة الخلقية ، كما نبحث عنها فى الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات العامة الأشياء والسبل الكبرى التى تتبعها الأحداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهى كل المجتمع والعائلات فى اواقع سوى طبقات قد ختمت بطابعها أو بختماها . »

والتاريخ إذا نظر إليه بهذه النظرة لا يصبح أثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها إلى درجة كبيرة على نفس الهيكل العظمى الذى لا يتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفى هذا يقول تين : « إن التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبغض النظر عن فرع العلوم الذى نتجه إليه سواء قنابيح . مسألة فيلولوجية أو لغوية أو أسطورية ، فعلينا دائما أن نتبع هذه الوسيلة . لى نهتدى إلى نتائج جديدة ومثمرة (١٠) »

واعتقد تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية . المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما . فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل إسبينوزا فى العواطف الإنسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة . فينبغى ألا ينظر إلى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كعلامات ضعيف ، بل كظواهر للطبيعة الإنسانية . فهم تمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة البرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانبا من الظواهر الجوية . وهكذا يبدو المطلب الخاص بالموضوعية كما فهمه رانك ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة . فعلى المؤرخ ألا يسمح لنفسه لحظة بأن يذهب بعيدا فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يحلل فقط ، وأن يفهم .

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن الصورة المتوقعة من مثله ومسلاته المجردة . فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد ابتعاده عن هذه المثل . فى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الإنجليزى » بدا محافظا على أمانته لمبادئه الرئيسية . فهو لا يستطيع

أن يقدر أى شيء تقديرأ جماليا «استاتيقيأ» ، بل يكتفى بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليونانى والعارة القوطية والرسم الإيطالى أيام النهضة . والرسم الهولندى » . ولكن هذا الاتجاه يتغيرا تماما فى اللحظة التى يترك فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث فى كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » وهو مؤلفه العظيم فى التاريخ السياسى . فى هذا الكتاب يمكن أن يلمح فى كل سطر اهتمامه^{١١} تعاطفى بالأحداث . فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التى نجمت عن حرب « ١٨٧٠ - ١٨٧١ » وكان هذا الاهتمام قويا تماما حتى أنه قد أخفى عن عينيه فى بعض الأحيان التوافق المطلق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيرأ .

ويبدو لنا أن فى هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين رددوا - مثل هينريش فون سيل Heinrich von Sybel المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن ينبذ « حياده النليل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسى » (١٢) . ويعرف الجميع كم أثار مؤلف تين من عواصف فى جميع المعسكرات . عندما ظهر أول مرة . ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لندجمايقيته السياسية » التى انبعثت مباشرة من النظريات الرومانتيكية ، التى ظن أنه قد أفلح فى الخلاص منها (١٣) . وقد اتبع بين الخصائص العلية للفكر ظاهريا فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يكتفى بالتحليل . فى اعتقاده أن التقدم الفكرى الذى سبق الثورة الفرنسية ، كان أحد أسبابها الرئيسية . وفى رأيه أن الروح الكلاسيكية كانت هى القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية ، وأنها تحتوى فى باطنها على السبب الخفى لها . فهمى قد ابتدعت نظرة إلى العالم ، أعمت الناس عن رؤية حقائق الواقع السياسى ، والتغير والتقدم التاريخى وكذلك عن إدراك قيمة التقاليد . وأدت هذه النظرة فى النهاية إلى التحطيم المتوقع لكل شيء . كان قد توطد حينئذ . وقد صور

« تين » هذا كله في عرض لامع وباستخدام أسلوب براق حقاً ، وإن كان أسلوبه في الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله ، إلني تعتبر صحيحة في « التاريخ الفكري الخالص » أو في « تاريخ الأفكار » ، ولم تسكن هناك نية لاستبعاد المنهج الطبيعي ، ولكن الرواية قد رويت بحرية تامة ، تجعلنا ننسى هذا المنهج الطبيعي . وفضلاً عن ذلك ، فإن التصور العلمي الذي استخدمه « تين » كان يتفق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقاً هائلاً . إن مصدره موجود في مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلحظ فيه بوضوح صراع عنيف بمائل الصراع الذي صارع به تين في شبابه فلسفة التاريخ الهيجلية ، وكيف استمرت تؤثر فيه . فقد تتبع « تين » بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم ، « Ancien Regime » لأسباب كامنة فيه . ورأى في هذا النظام ، كما في مواضع أخرى كيف احتوت جميع الأسباب التي جعلته عظيماً وشهيراً على بذور الدمار . فاليقويون كانوا في رأيه هم الورثة الحقيقيين للنظام القديم . وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلهم إلى السلطان ، فإنه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشيء آخر سوى أنه كان انتحاراً بطبيعته . ولا تطابق مثل هذه السلسلة من العلل ما أسماه تين « باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلي ، ومبدئه الخاص « بقلب الفكرة المعارضة » . وبصفة عامة ، فإن العلل السكية للأحداث ، إلني ألقي عليها تين العبء الأكبر من الناحية النظرية قد تراجعت من الناحية الفعلية شيئاً فشيئاً إلى الوراء في مؤلفاته التاريخية البحتة ، حتى أنها ظهرت في النهاية كإشباح وظلال فقط . وبدلاً من ظهورها في صورة القوى الحقيقية التي تسيطر على الحياة التاريخية ، فإنها بدت في أكثر الأحيان مجرد مخلوقات أسطورية .

وقد وصفت هذه السمة الخاصة بالكتابة التاريخية الوضعية والطبيعية وصفاً مؤثراً قوياً في النقد الذي صوبه نحوها كروتشه ، فقد قال :

إنه عندما كان تين يهتدى في بحثه عن العلل ، إلى علة فإنه كان يدعوها مرة « بالسلالة » ، ومرة أخرى « بالقرن » ، وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل بعد ذلك ، أو كأن هذا التحليل لم يعد ضرورياً ، وعلى حد قول كروتشه ، هناك ينتهى البحث - فقد أمكن الوصول إلى عالم أزل ، أو إلى صفة مشتركة لدى كل المشاعر والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو إلى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه ، هذه كانت العلل الكبرى الكليّة والغائيّة . ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعي : ما هى هذه العلل الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحل محله ؟ - إنها لم تكن شيئاً آخر غير الصفات الغيبية عند المدرسين - إنها لا تزيد بعد كل شيء عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم . ولاحظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت في هذه الأسماء ما ظننته شيئاً أصيلاً وفائقاً ، ولكن العقل النقدي لم ير في ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدي يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو مجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلالة » . وعندما يفعل العقل النقدي ذلك ، فإنه يبين بجملة أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة ، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » . فلا يمكن أن يكون « الألمانى » أو « الشمالى » مثل هذه الوقائع ، كما أننى لا أستطيع أن أصف الموميات التى تبقى عدة ألوف من السنوات ، وإن كانت لا تبقى إلى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وإن كانت تتغير مع ذلك ، بأنها وقائع (١٤) . ويتضح المأزق الذى تورط فيه تين تورطاً متزايداً كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى . فلأنه قد بدأ البحث العلمى بطائفة من التصورات ، فقد كان متوقفاً منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحداث التاريخية على إمكان اكتشاف

قانون كلي ، تكون هذه الأحداث أمثلة له . ولكن لم تكن هذه هي المسألة بأى حال .

فقد أصر رائكه وهبولت في مقابل المكانة العليا للكلى كما تظهر في فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغي أن يعالج الكلى لا كشيء قائم بذاته ، بل كشيء يمكن جعله مرئيا بالتأمل في الجزئى ، فيجب أن يتدخل كل واحد من العنصرين الآخر ، وأن يصل إلى اتزان باطنى . وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » ، فى أغلب الأحيان إلى الخضوع إلى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين . فلم يكن « تين » مستغرقاً فى الجزئى فحسب ، بل إنه قد اندفع بحرية فى بعض الأحيان فى تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية فى ذاته . وقد قال هو نفسه مرة أنه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التى لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يأل جهداً قط فى تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها فى مكانها الصحيح اعتماداً على مهارته الأدبية التى لا تبارى : وفى هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت ييف Sainte Beuve ، الذى كان أستاذه الأدبى الحقيقى .

فقد ابتكر سانت ييف فى كتابه « صور أدبية » Portraits Littéraires « وأحاديث يوم الاثنين » Causeries de Lundi فذاً فريداً كاملاً للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل إلى الاستعانة بطائفة من التفاصيل الأدبية التى تبدو غير هامة فى وصف الحركات الفكرية الكبرى ، واعتمد عليها فى توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها . وقد سعى « تين » أكثر من سانت ييف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعث كذلك الحياة فى الصور التى قام بتصويرها . وأوضح فى مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الإنجليزى » أيضاً أنه لا يوجد

في الأصل أساطير أو لغات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار . ومن ثم ، فإنه لم يتم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أنباع « المادية الاقتصادية » فلم يكن يهمه أى نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد في النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفي هذا يقول :

« لا يوجد أى شيء إلا من خلال الفرد ، إنه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم ... اتركوا إذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتزكيها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلاً من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس في مصانعهم ومكانهم وبحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفي بيوتهم ... انظروا إلى ما يأتون ، وما الذى يرتدون . فهذه هي الخطوة الأولى في التاريخ » . (١٥)

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم في تقرير صحة نظرية تين في النواحي المنهجية ، أو بطلانها ، هو : هل كان باستطاعة « تين » النجاح في اتخاذ هذه « الخطوة الأولى » في طرق عالم التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتي الوصف والتفسير ، اللتين اعتبرهما كفيلسوف معياراً للفهم التاريخي ومثاله ؟ واضح أن هذا ليس ما حدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة إلى نوع من الحكمة النفاذة عن الإنسان ، وإلى نوع من « علم الفراسة » الذى يستند إلى أساس آخر غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعاً من « قراءة الوجوه » ، لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة إلى « استقلال التاريخ » الذى كان له مقام سام عنده .

ولكن تكمن المشكلة الإستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة التاريخية لتين — كما هو الحال في الوضعية بصفة عامة — في مسألة أخرى .

إنها تكن في التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذى تستند إليه كتاباته ، والذى استخدم بمهارة فى كل مؤلفاته . وفى هذه المسألة يستطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريدية والوضعية . فيمكن أن يقال عنه بمعنى معين أنه قد انتزع المثل الأعلى الاستقرائى البيكونى من الطبيعة ، ووضعها فى التاريخ . فقد كان ييكون مقتنعا بأنه على العالم أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى افترضات نظرية ، أو يضيف أى فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ فحص المادة الأولية . بعد الانتهاء من جمعها ، فيجب أن تقارن المسائل الفردية ، ثم تضاهى بعد ذلك براهين النقي والإثبات بعضها ببعض ، حتى يمكن الاهتداء فى النهاية إلى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أى طائفة محددة من الظواهر . ويتمحض البحث باتباع هذه الوسائل عن عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : فى العملية الفكرية الأولى الوقائع فى ذاتها تكون كلاً كاملاً فى ذاته ، يخضع فى العملية الفكرية الثانية لفحص النظرى والتفسير . ولكن عند ييكون نفسه قد أدى هذا الفصل إلى أعسر المسائل الخاصة بالمبدأ . فقد أظهرت المناهج النقدية الحديثة للبحث العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها ييكون كوقائع « صرفة » لا تزيد عن مجرد « أوثان » * .

ولم يستطع تين كذلك أن ينجو من هذا المأزق الخاص بالوضعية . ويبدو واضحاً عند مقارنته بأحد المؤرخين النقاد مثل رانكه مدى ضآلة الأساس الذى اعتمد عليه فى تمجيد منهجه العلمى . فقد تجاوز حدوده من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه . فلم يتبع طريقة واضحة للتفرقة بين الوقائع ، وسأوى فى الترحيب بكل شئ — أى نادرة ، وذكريات ذات

* أوثان العقل عند ييكون ، هى الأوامر الطبيعية التى تجعلنا نخطئ . فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها قبل البدء فى البحث العلمى .

قيمة مشترك فيها ، أو جملة في نشرة صغيرة ، أو موعظة — مادامت قادرة على تزويده بالسمات الصغيرة والحامة ، ، التي أحب جعلها أساساً لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة في مؤلفاته . فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكري الحقيقي لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : ، بعد جمع الوقائع ، يبحث بعد ذلك عن العلل ، ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائعه ، كما اعترض على يكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجمع بغير تدقيق لحسب بل إن أغلبها لا يستحق هذه التسمية . وذلك لأن تين لم يحالجه الشك قط في ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية . النقدية (١٧) .

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يحجب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادئ العامة التي وضعها كؤرخ نظري اعتماداً ضئيلاً أقل بكثير مما أراد أن يجعلنا نعتقه ، أو بما اعتقد هو . إن هذه المبادئ كانت إطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة وألوانها فكانت من عالم آخر . فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضح ، ورسم صوراً فردية أمينة للحياة . وكان بإمكانه أن يعبر عن « ملاحظ ، أى عصر بلبسات قليلة . إن هذا النوع من التمكن هو الذى جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاءها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلقى الأساس النظري الذى حاول الاعتماد عليه ، وبدا له أهم جانب في عمله أى اهتمام .

٤- النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادئ الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضل جهود « بكل وتين » ، كما أحدثت تأثيراً قوياً ومتزايداً ، واتخذت هذه المبادئ طريقها إلى ألمانيا كذلك ، وإن كانت لم تقابل هناك بمثل هذه الاستجابة المباشرة ، وهذا التأيد قط . فإلى قرابة منتصف القرن التاسع عشر ، لم ينفذ الكتاب الألمان للتاريخ المثل الخاصة بالرومانتيكية فحسب ، بل إنهم ألغوا أنفسهم وقد استعروا في مناسبات العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضعوا أهدافاً سياسية أخرى ، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن الفناء الصوفي لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلاً من أن يفنى المؤرخ ذاته في الماضي ، وينظر إليه كجثة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسي ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلاً من الأيديولوجية الرومانتيكية ، ونظريتها الخاصة « بالروح القومية » .

ومن هذه الناحية أخفق رائك نفسك في إرضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضة ، تمثل نظرة واقعية سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة الصرفة ، بل ينبغي تحديد أهداف محددة للغاية ومخصصة^(١) . ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبادئ الرئيسية الوضعية أي عداء حتى من أي نوع . وعلى العكس فإنهما قد التقيا في نواح هامة . وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أي تحالف حقيقي بينهما . فعندما بدأ المؤرخون في الابتعاد عن الرومانتيكية ، وفي القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية في ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية ما زال حياً لم يمت في

ألمانيا . وفي الوقت الذي احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانتيكي الخاص بالمعرفة قد تم نبذه . وكتب « فون بيلوف » في هذا الشأن : « إننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التي اهتمت إليها المدرسة التاريخية للقانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتماداً جزئياً على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية . إنهم في الحقيقة تلاميذ لرانكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التي تمت في الفترة الرومانتيكية . ويمكن القول أنهم نبذوا الرومانتيكية في أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدرُوا على الاستغناء عن كل ما حققته » . (٢)

ولذا فقد استخدمت في الحرب ضد الرومانتيكية في أغلب الأحيان نفس الأسلحة التي ابتدعتها ، ولم يتم كذلك التخلص من أدامها المنطقية الميتافيزيقية organo logical بأى وسيلة من الوسائل ، بل إنها ظلت قائمة بافترضاتها بالرغم من إنكار أغلب نتائجها . وإلى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيغلي ونظرية همبولت في الفردية . (٣) . كل هذه الأسباب قد أدت إلى استبعاد أى توافق مع وضعية كونت ، أو مع لى مؤرخين مثل « بكل » أو « تين » .

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التي قام بها « أرزولد روجيه Arnold Rugge » للكتاب « بكل » تاريخ الحضارة في إنجلترا History of civilization in England . نشر « درويسن Droysen » ، وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية في ألمانيا تحليلاً وعرضاً وافيين ، حاول أن يكشف فيها بصفة خاصة عن الضعف المنهجي لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمي وطيد . ولسوء الحظ كان في نقد درويسن

اتجاه إلى صيغ المشكلة بالصيغة الأخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب (بكل) من أجل « اتجاهه المادى (اللاخلقى) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فإنه من البين تفوق درويسن الفلسفى على خصمه فى كل من دقة الفكر ، ومدى المعرفة الفلسفية . ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة إلى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذى نشر سنة ١٨٦٤ ، والذى قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية فى المنهج الحديث للتاريخ . وقد ركز الانتباه فى هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التى بدأ منها ، دلناى ، بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحي الجوهرية فيها (١) . ومن هذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضد كل المحاولات الخاصة بإخضاعه لمعايير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كإلى علم . وقد أصر « درويسن » بعزم على تأييد (كثرة المناهج) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا أن يستعين برأى كونت (٥)

وذكر أنه إن كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فإن هذا لن يتحقق أبدا إلا إذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به . فلذا علينا أن نثبت وجود هذا العالم المعين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت . كذلك تعذر اتباع أى وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لقهمه - كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية - فى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن إجاباتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبي الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقاته الكمية فقط ، أن يجيب عليها إلا إجابة يسيرة . ولن يسعفنا فى إجابتها كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيا من أى

مبادئ عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضية ، أو أن توضح كذلك باستعمال وسيلة تجريبية مبسطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهمها تدعو الحاجة إلى تنمية مناهجها التي تعتمد على الفكر . ويسأل « درويسن » « بكل » هل هناك إذن وسيلة واحدة فقط ، ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحواس العضوية وفقا لأنواع الإدراك المختلفة ، وكما تختلف أعضاء الجسم الأخرى تبعاً لوظائفها المختلفة ؟ (٦) . ولم تكن هذه الاعتراضات التي أبداه درويسن ، على نظرية « بكل » ، أى عداء من ناحيته تجاه التاريخ الفكري ذاك العداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين . وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتباره من أتباع « المدرسة التاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعاً « للمدرسة البروسية » . ومع ذلك فإن نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا للمعرفة التاريخية لا يمكن أن تكفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد . وقد ضرب درويسن فعلاً بسهم وافر فى الاتجاه الذى سمي من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » أو « التاريخ الفكري » . وكان يرى إلى جعل التاريخ يبدو « بمثابة للحياة » ، باعتباره عالماً للقوى « العسكرية » أو « الأخلاقية » . وارتبط فى هذا الشأن ارتباطاً وثيقاً بالتقليد الكلاسيكى « لهيبولت » ، الذى رجع إلى مقاله عن مهمة المؤرخ ، كما رجع إلى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » القديمة « الكاوى » ، « Kawi » الذى يعتبر تطبيقاً مشخصاً لنظرية همبولت الأساسية (٨) . وكانت هذه الوسيلة هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يؤدى اتباعها إلى التوفيق بين التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة ، بدلا من إبقائهما فى حالة توتر دائم .

واتخذ « تيودور مومسن Theoder Mommsen » خطوة أخرى في نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع النواحي ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعاني أنه كان غير متأثر بالمواطن السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن في قدرته على تهذيب هذه العاطفة ، بدلا من إطلاق العنان لها . وكان لا يميل إلى الدفاع عن أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، ولكنه أراد فهم هذه المثل في ذاتها . وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب في اتجاه جديد . فلم ير في اتساع امتداد نفوذ الدولة في الخارج سوى ناحية واحدة ، والذي يهره أكثر من أى شيء آخر هو القوى الكامنة في الحياة المدنية ، وقد قام بتعمق بحثها . وكانت المسألة الرئيسية عنده هي تنظيم الدولة ، وعلى الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانوني . وبذا أصبح للعرف القانوني والتشريع مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا في تقدم العالم التاريخي لم تعرف من قبل . واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجي والتاريخ ، وكذلك فصل التشريع وعلم السياسة من التاريخ مسألة تعسفية وغير طبيعية . وأراد إزالة مثل هذه الحواجز التي لا معنى لها ، والتي قال عنها إنها نشأت بصفة رئيسية نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة في تقسيم الجامعة إلى كليات ، وأنه على الدراسة العلمية ألا ترتبط بها .

وقد استطاع نيبور فيما سبق أن يضيء الظلام ، الذي أحاط بالتاريخ الأسطوري لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة — فقد ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الروماني ، كما أدرك أن المعارك السياسية كانت هي القوى المحركة الأصلية . ولكن في رأى فيلاموفيتس Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (١) هو الذي أظهر بوضوح التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيبور » المؤرخ ، لأن

مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون الدستوري (١٠). واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يبتدعها لنفسه. فلم يتطلب التشريع الحاجة إلى الدراسة الفايولوجية فحسب ، بل إنه وجبها كذلك إلى غايات لم تكن ممددة إلى هذا العمد ، وألم تدرک أهميتها إدراكا تاما . وقد مهد بيك Böckh الطريق لهذا التقدم في مؤلفه عن الاقتصاد السياسي في أثينا ، الذى لقت فيه الأنظار إلى قانون أتيقا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه إلى أهمية المخطوطات . وفى سنة ١٨٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تسكن أبحاث « بيك » سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضروري تنميتها تنمية فكرية ، قبل توجيهها لى تكون ذات فائدة كبرى . ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح في القيام بذلك . وإذا قررن بأعظم من سبقوه ، فإنه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أى مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصف بأنه أول من حرر تاريخ الحكومات من عزلة القديمة (١٢) .

ومومسن في الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التي تساعد في فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأسا على عقب . فالسياسة التي كانت تبحث فقط باعتبارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخية ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقي ، وأصبحت المشكلة للبحث التاريخي . وفي هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) . فقد ازدادت هذه المسائل في الأهمية ، إلى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقي أنه يكاد يطالب في « خطابه للمادة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة الصحيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« إن الذى يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغات اللاتينية

واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحاً لأن يصبح مؤرخاً . أما الذى يفتقر إلى هذه المعرفة ، فإنه لا يصلح ، وأتم إذا أحطتم علماً بهذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث فى المصادر وتصوير الأحداث العملية ، سوف يأتى من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها . وإذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فإنكم ستقطفون ثمراً تعطب بمجرد إمساككم بها ، وقبل ذلك قال :

« أعترف أيها السادة أتى سأشعر بالدهشة إذا عرفت من أوراقكم ، أنكم طلاب تاريخ . بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادئ الأولية الضرورية للغة ، إلى جانب معرفة السياسة التى تناسب جانباً معيناً من البحث التاريخى . وإننى لعلى يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخى عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو أنكم تظنون أن هذه الموضوعات بلا ضرورة إلى حد ما ، وأنكم قد لجأتم إلى التاريخ هرباً من الصعوبات المضنية للفيلولوجى ، وأنكم قد قنعتم بالبحث الدقيق فى المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن إله العدالة « نيميس » Nemesis « لن يتأخر طويلاً فى أداء واجبه ... فإن نقص استعدادات البحث التاريخى ستجعل النعمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون إما سمجة غبية ، وإما خيالية ، أو كلاهما معا .. وفى كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية (١٤) » .

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية ، حساباً فى كل مجال . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية فى الأبحاث التاريخية لحسب ، بل إنه طالب بالتوسع فى استخدامها وارتقاها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون علينا . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماماً للحضارة الرومانية والدولة الرومانية .

وظهرت هذه الصورة في شكلها الحقيقي لأول مرة في كتابه « القانون الدستوري الرومانى » (*Römisches Staatsrecht*) (الذى كتب في السنوات ١٨٧١ - ١٨٧٥) . ففي هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذى استخدمه في كتابه « التاريخ الرومانى » ، اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته ، وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم في تغير الأزمنة ، وفي تقلبات النظم السياسية . ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التى تأملها من البداية . وقد أكد أنه مادام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفيلولوجى يتجاهلان القانون ، فإن الاثنين (التشريع والتاريخ) سيطرقان أبواب العالم الرومانى بلا طائل . هكذا أتم مومسن عمل رانكه . ويقول جوش (Gooch) : « أن مومسن ورانكه يقفان وحدهما سوياً في الصف الأول من مؤرخى القرن التاسع عشر . واصطفت مؤلفات رانكه اصطفاً يكاد يكون تاماً بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كأستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للخطوط والنصوص . ويتشابه الاثنان في مقدرتهما الإنتاجية التى تدعو للدهشة ، وفي جمعهما بين الفن النقدي والرؤية التركيبية . . . كانت روما قبل مومسن ، مثل أوروبا الحديثة قبل رانكه (١٥) » .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين في هدفهما ، فإنهما كانا مختلفين تماماً فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخى عند رانكه يهدف بصفة رئيسية إلى اتخاذ صورة تأمل هادى . خالص للتاريخ بأكمله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعانى أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند إلى أساس كل اللوم الذى وجه له في هذا السبيل . فإن رانكه قد أصدر كذلك أحكاماً ، وإن كان قد نظر إلى موضوعه من بعيد ، ليسنى له إصدار

هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التي رآها أولئك الذين عاشوا في وسط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث في اتجاه غاياتهم . فالأحداث الفردية ، وكذلك الإنجازات الفردية ، كانت عنده مجرد مقدمة . إنه كان يسعى وراء شيء وراءها ، إنه الشيء الذي أسماه « قصة أحداث العالم » فيجب أن نعتبر هذا المجرى الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهر الحقيقي . إنه محور الحق ، وجوهر وجوده . إنه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش . . . الفوضى . . . الهيجي . . . العنيف . . . النذل . . . الهادي . . . الميال للصداقة . . . والفساد والنقي مع ذلك . . . الذي هو الإنسان . . . والمؤرخ يسمى إلى الإمساك بكل هذه الأحداث في طبيعتها وصورتها الحقيقية . حتى يصل في النهاية إلى غايتها الحقيقية ، كما أنه يسمى إلى تحويل التاريخ العاصف كله إلى هدوء التأمل الخائس . وقد رأى رائدك التاريخ . كما رأى « جوتي » ، الطبيعة التي يقول عنها :
« إن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،
من أجل الهدوء الباقي عند الله ،

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادي . ليس هناك برج خارج الأحداث وأعلامها . فقد كان تأمله للتاريخ معباً بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقد أنه لن يستطيع أبداً فهم تيار الأحداث تاريخياً إلا إذا ألقي بنفسه في غمرة هذه الأحداث ، وجعلها تحمله في طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادي . بل كان مشاركاً في الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيرية جمّة ، حتى كاد الماضى في يديه ألا يصبح ماضياً . فقد أزيلت الفراق بين العصور . فمن تقف في منتصف التاريخ الروماني . وكأنه تاريخنا المعاصر . ونحن نتبعه متأثرين بطريقة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الروماني »

تأثيراً ساحراً في كل إنسان في فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة في التوجيه المباشر . مثل كثير من المؤرخين السياسيين ، كما لم تكن لديه أية ميول تعصبية ، كما هو الحال عند « ترانتيشكه » ، إلا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقي أن ما يسمى باللوازم الشخصية بظهور بوضوح في مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنته روايته عن الصلات بين قيصر وبومبي برواية ادوارد ماير (١٧) Eduard Meyer . أو عندما تقارن ضرورته الخاصة بششرون بصورة فريرو Ferrero في كتابه « عظمة روما واضمحلالها » . فان يبقى لدينا أدنى شك في أين تكن الحقيقة التاريخية . وعند ما تكلم مومسن عن « اورييد Euripide » عند قيامه بعرض الأدب الروماني والفن الروماني قد جعل من العسير علينا أن نطأ أننا انتهت إلى حديث أحد الفولولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر إلى « اورييد » وكأنه شاخص أمامه . وتحدث عنه حديثاً يكاد يشبه حديث الكوميديا الآتية . ويقول مومسن عن الرجل الذي وصفه أرسطو بأنه كان أكثر الشعراء فهماً للمأساة : « أنه كان قادراً على هدم المأساة القديمة . ولكنه لم يفعل في خلق أية واحدة (١٨) » . هذا الاتجاه وإن بدا في الغالب ذاتياً ، إلا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة واعية لنقلنا إلى وسط الأحداث . فلم يرد مومسن أن يأتي القدماء إلينا وهم يرتدون حلالاً قشبية ؛ فقد رفض كل محاولات التأثير والاستماتة stylizations ، وفي نفس الوقت نبذ كل محاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تتحدث عن نفسها . وقد جعل لسلطة الموضوعية التاريخية معنى آخر بأن غير مفهومها . فالشخصية لا يمكن أن تقوم إلا عن طريق الشخصية . ويستحيل هذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره . هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشاعره وخياله العنان وقد ينطق بعيداً حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى . وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فإنه لم يقم نفسه في المطالبة للتاريخ بأى حق باعتباره (م . هـ - في المعرفة التاريخية)

علما بحتا . وقال في خطابه للعبادة : « إنه يحق (للمباكوك) الذى ينسج آلاف الخيوط معا ، وللبصيرة الأصلية التى تنفذ في فردية الناس والشعوب السخرية من شتى التعاليم والتوجهات . فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ يتبع الفنانين أكثر من أتباعه لعنصر الدارسين الباحثين (١٦) »

كان هذا في الواقع هو نوع التأثير الذى كان لمومسن كؤلف على رأى العام . وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقدم المعرفة . والذين اختلفوا معه في التفصيلات ، وقاموا برسم صورة مختلفة للأحداث وشخصياتها الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره في أغلب الأحيان . يقول « ادوارد ماير » في خطابه التذكاري لتسعين مومسن : « إنه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت عبارات مومسن التى ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التاريخية ، أو صور بها الأحداث والشخصيات بمثل هذه الألوان الزاهية ، التى يرجع إليها مرة بعد أخرى بقطعة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وإن اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بهراكي Gracchi وبومبي Pompey وكاتو Cato وششرون Cicero (٢٠) » .

واستعاد مومسن بطريقة أخرى في النهاية الاتزان بين العلم والفن — وكلما تقدم في العمر أحس بمسئولية الحاجة إلى هذا الاتزان . فقد ظل يؤكد من البداية إلى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع إلى الوراء في كتاباته الأخيرة . ففي هذه المؤلفات أصبح أكثر متباعدة على البحث عما تم في التاريخ بدلا من إضاعة وقته في معرفة نيات الأفراد ورغباتهم وأفعالهم (٢٠) .

وعندما تقدم مومسن في السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والخطوط Corpus Inscriptorum

وبعالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات. وفي هذه المسألة لم يضع أحد معياراً أشد صرامة للموضوعية من المعيار الذى وضعه مومسن . فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده إنجاز ما سعى إليه ، ولذلك نادى بالعمل التعاونى ، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شيء . وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه ، وهما : « العنصر الواقعى » و « العنصر الشخصى » ، اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعى والذائقى . واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الاتزان المثالى ، أن يحقق السكال فى صورته الحديثة عن التاريخ الرومانى وتقدم العالم الرومانى . واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية . ورأى أن كاتباً واحداً بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخى ، ولذا فن الضرورى تنظيم العمل بين المؤهوبين ، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بطابعه الفردى وعبقريته . وهذه العبقريّة تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم . ومن أجل مخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة فسيجد فى النهاية الخيبة أمله أنه فن . (٢١) ومن ناحية أخرى فإن الفن لا يسلم نفسه ببساطة لآى إنسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة .

٥ - التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

يبدو أن الصراع العنيف والطويل الذى نشب فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسى وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل البارزة التى جرت فى غير وقتها Anachronism وقد نشبت فى هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذى طالما تعرض للتشهير، ووصف بأنه مجرد من « الحاسة التاريخية »، يتمتع فى الواقع بعقلية أكثر تفتحاً لإدراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خاصة قد استطاع أن يحقق تقدماً رئيسياً فى هذا الشأن . ومن بين مزاياء فولتير التى لا نزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتابة التاريخية المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ فى هذا الشأن إلى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثالا جديداً إيجابياً ، وحاول إدراكه فى مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط يسانا عن المعارك والعمليات الحربية ، أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغي عليه أن يشرح السياق الفكرى بأكمله . فإلى جانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه فى النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها فى العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ، ثم قام بذلك بصورة أوضح فى كتابه « مقال عن العادات » Essai sur les mœurs . وبالطبع انصف ما أنجزه فولتير فى هذا الشأن فى جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد ، لكنه عورض الموضوع بوضوح ودقة تأمين . ولن يستطيع أبداً التكوّن

بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التي رسمها فولتير في هذه المحاولة الجديدة نبراسا يمتدئ به لعدة سنوات . وقد وجه الانتباه بحق إلى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الروماني » Roemische Geschichte قد اتبع خطوطا عامة تتفق مع الخطوة التي ابتكرها فولتير في كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) .

على ضوء هذا السلام فإننا نشعر بغربة إذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من أجل « مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغما على إثبات حقه في البقاء كمنافس للتاريخ السياسي . وقد يعتقد أن هذا الإثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك إذا تذكرنا أنه كان في فرنسا في نفس هذا الوقت تقريرا مؤلفات مثل تلك التي كتبها « سانت بييف » ، Sainte Beuve و « تين » ، Taine ، وفي ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار » ، Jacob Burckhardt . ورغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ . وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أى بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتف حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن إذا حجت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب الخلاص منها بلا هوادة . وقد دافع عن هذه النظرة بجرأة وتعصب « ديتريش شافر » ، Dietrich Schaefer ، الذي كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء اتصالها بالسياسة ، وأنها لا تستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقي دون حدوث ضرر . وفسر ذلك بالقول : « إن الذي يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث في أصل سلطتها ونموها واستمرارها . ولكن العوامل الخاصة

بالسلطة هي قبل كل شيء ذات طابع سياسى وحربى . ومن ثم جاءت أهميتها العظمى فى البحث التاريخى (٢) .

وهذا الكلام يعنى الارتداد إلى الخلف قرنا ونصف قرن . فهو يعنى البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ . وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهريا فقط . فلا يمكن لآى مؤرخ « سياسى » مهما كان متطرفا أن ينسى اتساع النظرة الرائعة التى ظهرت خلال هذه الفترة فى مؤلفات رانسكه وهوبولت وشلايرماخر Schleiermacher ويىك Boeckh والذى يود أن يستمر فى النظر إلى التاريخ كتاريخ للدول . سوف يرى نفسه ، ولو مضطرا ، إلى التفرقة بين تصور الدولة فى صورتها القديمة والتصوير الآخر الذى بدا المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة فى المجال الخارجى ، وبعد أن اتسعت منارعتها السياسية والحرية . ولن يستطيع حتى « شافر » التهرب من هذا المطلب ، وهو إذ يعترف بذلك يضيف فى الواقع من قيمة حججه إضعافا أساسيا . وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفى للبحث التاريخى نطق الأفعال الإنسانية الحرة . لأن التقدم لن يتم إلا بازدياد صبغ هذه الأفعال بالصبغة الأخلاقية . فالسلطات الأخلاقية هى التى تحكم فى التاريخ . وهكذا فإن جوهر التقدم التاريخى يكمن بصفة عامة فى التقدم الأخلاقى » . ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفكرة ، وربما كان يتخذها شعارا لكتابه « مقال عن العادات » ، وربما كان يختلف عنه فقط فى أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقيق أى تقدم أخلاقى دائم فى غياب التقدم الفكرى . فلن تيسر للقوى الأخلاقية للإنسان أى حيوية بغير استنارة الفهم .

وما جدم وشافر ، رأى داهر هارت جوتهاين Eberhard Gothein ، الذى بدأ مثل « شافر » ، مؤرخا للاقتصاد ، واستطاع اعتيادا على نظريته المستمدة

منه أن يبين تعذر فهم طبيغة الدولة وارتقاها فهما كافيا ، بالاكتفاء بالنظر إليها من ناحية فعل واحد مفرد . فالذى لا يرى الدولة باستمرار فى صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراها كائنا غريبا غير مفهوم . ولكن الشيء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك . فإن جميع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات تقترض افتراضاً سابقاً وحدة عليا تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » ، فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتيهن : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحاضرة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح الحديثة (٣) » .

وبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أن من الواضح أن تاريخ الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى إلى موقف سيء من البداية . فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير إلى تقايد طويلة ومدعم ، قد منحه صبغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج . وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجياً إلى فهم متبادل خاص بمهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله . ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه الخالدة ، التى ظلت كأثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سعوا للذهاب أبعد منه ، وكأخروا من أجل مثل أخرى غير مثله . ولكن كتابة تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشأو ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات كلاسيكية معترف بها . فيصادفنا فى هذا الشأن خليط متعدد الألوان من (التشكيلات) العجيبة ، التى كانت متضمنة فى تاريخ الحضارة . وقد شكك جوتيهن ، بحق لأن « شافر » ، قد استفاد من هذا الموقف لمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ،

وأصر على أنه ينبغي الحكم على هذا النوع من التاريخ بالرجوع إلى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغي ألا يلتفت إلى المادة البالية . التي تعرض باسم « تاريخ الحضارة » سعياً وراء الاعتراف بها . ولكن حتى إذا اتبعنا هذا الرأي ، فإننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية في هذا المجال بخصوص الغاية التي كانت تستهدفها هذه المؤلفات . فتختلف النظرة إلى هذه المسألة خلافاً رئيسية من بلد لآخر : ففي بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمتها ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر . واتفق كل من ، بكل ، مؤلف كتاب . تاريخ الحضارة ببريطانيا . و . ليكي . Lechey مؤلف كتاب « تاريخ انبعاث الروح العقلية وتأثيرها في أوروبا » سنة ١٨٦٥ مع رأي فولتير الخاص بأن التقدم في الاستنارة والفهم العام هو المحك الحقيقي والوحيد حقاً لتقدم أية حضارة . وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفني والمادى ، الذى يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم .

وفي فرنسا قد انصب الاهتمام على مسألة أخرى نتيجة لتأثير « سانت ييف » و « تين » ، واستخدمت في مؤلف « سانت ييف » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل تفسير حركة دينية كبيرة هى « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمكيننا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة . وجاؤوا تين في كتابيه : « تاريخ الفن » و « وتاريخ الأدب الإنجليزى » ، تحقيق نفس الشيء بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب .

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع في بادى الأمر في ألمانيا . فقد اتبع كتاب مثل « ريسل » Riehl و « فرايتاج » Freytag وسائل أخرى في كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ،

ووهبا نفسيهما بعناية شائقة لوصف التفاصيل ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماما للمؤرخين السياسيين . ولجأ اتباعا لبدعة ما إلى عالم لم يسبق لأحد طرقه . وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولعها بالأحداث الصغيرة ، وقد رأيا الصلة بينهما بمثابة للصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية (Idyl) . وقد نشر كتاب « ريل » Riehl سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei JahrHunderten ويحمل أحد فصوله اسم « طبيعة تاريخية صامتة » وقد أوضح ريل أن أكثر ما يهده هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجمعهم اسويا ، وكان مؤلف « فريتاج » المسمى Bilder aus der deutsche Vergangenheit (صور من ألمانيا المعاصرة) مشبعا كذلك بمثل هذا التفسير ، ويمثل هذه العاطفة . فقد حاول كما ادعى في كتابه « Brinnerungen » ذكريات « رسم حياة الناس المتدفقة في اتجاه قاتم محاذ للأحداث السياسية الكبيرة » (٤) .

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شيء سوى أنه مجرد حلقة أو زخرف . وهو زخرف قد يحتقره أى إنسان يهتم برؤية الأحداث في ضخامتها ، ويربط بينها وبين علمها الكامنة ، وقد تزهو الكتابة التاريخية التي تتبع أسلوب « ريل » و « فريتاج » باقترابها من الحياة — غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذي كتب باسم الحياة قد يستبعدونها ، وفي هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة ... والراحة ... والحياة اليومية ... والصحة في الإقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التي ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون ... كل هذا من أجل فكرة الإطمئنان التي استطاعت أن تسيطر على التاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهذوئهم . ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التي كان يتوقع

أن تحدث أى مشاغبات مقلقة للراحة إلى مسائل تاريخية . . . واستطاع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخي أن ينقذوا أنفسهم من الحماسة . . . فلم تعد هذه الحماسة مطاوعة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جيته وأعتقد . . . فعلى العكس . . . لقد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفيين الذين يتبعون مذهب « (لا إعجاب ni admirari) » عندما ينظرون إلى كل شيء نظرة تاريخية ، هو مثل هذه البلادة في الشعور ، (٥) .

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثرا بالفعل بمفكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقاً له . فقد بدأ في كتاب « نيتشه » مساوى التاريخ وفوائده Vom Nutzen und Nachteil der Historie für Das Leben ، ولكن الذى قابله نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهلينية والحضارة اليونانية ، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهلينية في صورة جديدة ، ووضع في مقابل النظرة الإنسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظره للمأساة ، التى عبر عنها في كتابيه « مولد المأساة » Geburt der Tragödie الذى نشر سنة ١٨٧٢ « (الفلسفة Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen) » فى المأساة القديمة لليونانيين) وكان رأيه هو أن « الإيديل Idyl التى سمعت الكتابة التاريخية الأولى للألمان لتصويرها ووصفها ، قد أذنت إلى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل إنها بدلا من ذلك تسلبها أعظم فضائلها . ونيتشه الفيلولوجى لا يستطيع أن ينبذ التاريخ أبداً فى أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذى نفر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التى رسمتها النزعة التاريخية الحديثة . وقال فى هذا الشأن : « إنهم

سأردون في غيهم إلى مثل هذا التطرف في التاريخ ، وهم يتعلقون به وهو في هذه الصورة ، التي جعلت الحياة تبدو في صورة مضمحلة وهزيلة . وإن التحذير من هذه الظاهرة الواضحة في تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضروري ، كما أنه شيء أليم (١) ، وقد قال نيتشه كلمة « لا » ، التي يقولها « الرجل فوق التاريخ » معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة » ، التي تنتبذ بالماضي كما هو عليه ، كما أنه جعل « الحقيقى » ، والتفسير العظيم للتاريخ كشيء « مقابل للتاريخ القديم » .

وفي هذا يقول : « سواء كان المعنى الذى يرمون إليه في نظريتهم هو هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فإن الناس الذين يتمتعون إلى التاريخ الأعلى ، لم يتفقوا قط بمعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضي : إن الماضى والحاضر هما شيء واحد ، وإنهما متماثلان ؛ أى أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفقون في القول بوجود نماذج لا تنفى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التي لا تتغير ، والتي لها منذ الأبدية نفس المعنى (٧) » .

كانت هذه هي النظرة التاريخية التي صادفها نيتشه متجسمة عند « يا كوب بوركار » ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالميلانية ، ولجرجر المسيحية ، والنهضة الإيطالية ... ومن الغريب أن يوضع بوركار إلى جانب « ريل » ، و« فريتاخ » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة . والحقيقة هي أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذى قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحوثهم ، ولكن هذا العنوان يدل على نظريتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا . وقد طمس « جوتيهن » ، في كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسى ، بدلائل أن

يظهره بوضوح . ولام « جوتهاين » ، « شافر » ، لأنه عند ما هاجم تاريخ الحضارة ، وقع في الخطأ التكتيكي الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العدو ، حيث لا يوجد . وكان عليه بدلا من أن يحارب خصما وهيبا أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من « بوركار » و« وفريتاچ » ، (٨) . إلا أن هذا الربط بين السكانيين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصي خاص به ، يصعب انطواؤه تحت لواء أية مدرسة محددة . وتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفي القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما . فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملحوظ ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماما . فالدولة عند هيجل دليل فعلى يؤيد نظريته الرئيسية - وهى أن كل شىء حقيقى معقول ، وكل شىء معقول حقيقى . فلم تكن الدولة عنده التوفيق بين المثالى والواقعى لحسب ، بل إن معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين . « الدولة روح موجودة فى العالم ، وهى تدرك نفسها إدراكا واعيا فيه ، إنها تقدم الله فى هذا العالم . إن أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كإرادة » (٩) .

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة فى أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك فى أن الدولة « فكرة » ، لكن هناك أفسكارا أخرى رئيسية ومساوية لها فى تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها . وفى رأيه أنه على الدولة أن تحمى الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك لإنشاء فضائل الحياة الحضارية سلطات أخرى . (١٠)

بالرغم من ذلك ، فهما كانت ضالة محاولات نظرة رانسكه في تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة إلى أية غاية إلهية ، فإنها قد ارتكزت إلى فكرة الرعاية الإلهية للأحداث بأسرها . وبفضل هذه النظرة استطاع رانسكه كذلك أن يصل إلى نوع من ثيوديقيا السلطة . ولم يخافه شك في أن السلطة في ذاتها هي مظهر الوجود روحى ، ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا رأى ، وهو أن الدولة في أعلى مرتبة لها هي سلطة أخلاقية ، وأنها هي العقل الأخلاقى للشعب . ولهذا السبب رفض هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئاً منفصلاً عن التاريخ السياسى ، ومعادلا له في المرتبة . (١١)

ورد بوركار على كل هذا الكلام بإصرار بكلمة « لا ، في بداية كتابه . Weltgeschichtliche Betrachtungen » تأملات في تاريخ العالم ، ، فقد لمغ من التشاؤم مبلغاً جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقل والواقع ، وبدأ تمجيد السلطة لنظراته الواقعية مجرد احتمال ، كما أنه اكتشف أن الصور الشعرية (الإيديلية) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضارى الألمانى خداعة . وأكد بأن من الهم الأحقى التثبت ، كما أصر « فريتاج ، في كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة ، Bilderaus der deutsche Vögenheit » على القول بتقدم « الشعور بالواجب والأمانة ، أو « الخبرة والتضامن والإخلاص ، ، وذلك بالمقارنة بالعصور الأولى المنحلة ، وبدأ له الادعاء بأننا نحيا في عصر تقدم خلقى من دواعى السخرية . وفي هذا يقول :

« نحن نحكم على كل شئ اعتماداً على هذا القدر من الأمان الخارجى . الذى بدونه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقيح الماضى لأنه لم يتمتع بمثل هذا الأمان ، بينما ما تزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الولايات ، مثل الحرب

عندما يتوقف هذا الأمان (١٢) ، وحينما كتب بوركار هذه الكلمات ، التي يرجع إلى سنة ١٨٦٨ ، أى في وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق إلى الأبد ، لم يملك أحد في أن المؤرخ يستطيع أن يدعى النبوة . وقد اعتقد بوركار أن السلطة في صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو غاية أخلاقية ، فهي ستظل كما هي دائماً ، إنها في ذاتها شر . ووفقاً لرأيه : « إن السلطة لا ترتوى أبداً ، إنها طماعة ، وغايتها لا تدرك إدراكاً واضحاً . ومن ثم فهي تفسد ، ولا تستطيع إلا جعل الآخرين تفسدين . ومن أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملئ ذاتها ، أو إلى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه ، أى إلى سلطات ليس لديها أى شغف بالإرتقاء بالحضارة . » (١٣)

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ ، عندما ندرك الدوافع التي دفعت بوركار إلى التيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائته لها . ولا يخفى أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر من رؤية الشر . فهو على العكس قد أبدى إعجاباً خاصاً بالشر ! . ومن المستطاع نبعته ، وإن كان هذا الوصف ظالماً إلى حد بعيد بالمدافع عن « اللاأخلاق » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظيمة الشخصية الحقيقية في التاريخ ، اعترف بها ، وإن كان لم يقر أهدافها .

السلطة الفاتكة كما سترى ،

لن يمكن أن تستبعد من العالم ،

فأنا يسعدني الحديث مع العقول الفعالة ،

وكذلك مع الطغاة (١٤) .

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة . ففي هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الاعمي نحو السلطة ،

عند ما صادفه عند العطاء . ولم يوصف طغاة النهضة والتبلاء الإيطاليون .
أو سيزار بورجيا أوصافاً أكثر انطباعاً في النفس من « الأناثية المطلقة
في أبشع نواحيها » ، و « التعطش المتطرف للدماء ولقوى الشر المندفعة أو
الشقية والشريرة » ، مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملامحها عندنا جميعاً .
ومن ناحية أخرى ، فإنه لم يكف عن الحكم الأخلاقي - وإن لم يكن
هذا هو أهم شيء عنده . لأنه قد اكتشف في هذا العرض الخاص بالسلطة
فقط تعبيراً عن القوى الطبيعية ، التي يجب أن تلاحظ ، وأن يشعر بها
كذلك ، قبل الشروع في البحث ، عن قيمتها أو عدم جدواها . وقال مرة :
« الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح
أى عصر في فرديته القوية » . ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل
لحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح . ففي صورة النهضة التي أراد رسمها ،
امتزج النور والظل معاً ، وقد رأى إشراف أنبل توافقاً للشخصيات ، والفن
المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذى لا حده . وبدأت النهضة له في تناقضها
العميق للغاية ، ومتبايناتها التي لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة
للإنسانية ، وأثنى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة
للإنسان ، وألقى ضوءاً عليها ، ولأنها لم تهتد فقط إلى التصور الخاص
بالإنسانية ، بل إهتدت كذلك إلى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق
ثناء عاطراً (١٥) .

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية ، ففي
هذا المقام كانت أحكامه معارضة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة .
وبدأت له إساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من إساءة استعمال
الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده
يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سيداً بطبيعته في هذه السلطة .
وقد يكون طغيان الأفراد مروعا ، ولكن ليس ضرورياً أن يكون

موجها ضد الروح الإنسانية ، ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح ، وأدت إلى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الإنسانية والأخلاق مهددا . ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية » وقبعا الكامل للفرد . ولم يستطع بوركار كذلك إقرار تخطيط أفلاطون للدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الإنسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تجمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية . أما الذى طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك الحر المتعدد الجوانب ، والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والفن اليونانى ، والدين اليونانى . ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذى أعجب به فنسلمان Wackelmann بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) .

ورأى بوركار فى الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقد أنه من الضرورى أن يحاولا المحافظة على بقائهما كما يفعلان . وفى ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية فى تعارض فعلى معها كذلك ، وكتب فى هذا الشأن : « إننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التى تحدث تلقائيا ، ولا تطالب بأى قبول كلى ، أو إرغامى . وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتتين » (الدين والدولة) وإذا بهما ، ولن تكفى عن ذلك إلا إذا أفلحت هاتان السلطتان فى جعل الحضارة ذات نفع لهما ، وبخلاف ذلك فإنها تقف لهما بالمرصاد . إنها الساعة التى تحدد الوقت الذى لن تتفق فيه بعد صورتاهما مع جوهريهما » .

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التى تظهر فى أزهى العصور مرة بعد أخرى فى صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أمام

أعين الذهن . ولم يكن بوركار مؤمناً بإمكان الوصول إلى حل سلمي ، أى الحل الذى لا يظهر فى صورة المأساة . وفى الوقت الذى رأى كل من هيجل ورائكه « توافقاً غامضاً » بالمعنى الذى قصده ، « هراقلطرس » ، لم ير بوركار سوى صراع متجدد على الدوام ، وفى بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدأ ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات الباطنية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة إخضاع المعرفة والفن لنظام تحكمى اتباعاً لحقها المقدس . فما الذى لم تفعله الدولة حتى فى آشور وبابل وفارس وفى كل مكان لإيقاف انبعاث كل ماهو فردى ، الذى اعتبر حينئذ كشيء مرادف للشر ؟ . وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة بمكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت فى النهاية للقيود الدنيوية والدينية وكذلك للتعصب الطائفة . الخ ، دون أن تترك أثراً وراءها .

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فعلاً ذاتياً للفكرة » ، وتتبع قانوناً ديبالكتيكياً محدداً ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض إلى الامام ، وهى تبدو فى البداية متعارضة ومتعادية ، ولكن التعارض بأكماله يتوقف فى المرحلة النهائية ، وتستوعب الفكرة كفكرة مطلقة كل الاختلافات فى باطنها . وتوفق بينها . ودافع رائكه كذلك ، الذى رفض أى تفسير فلسفى للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية . وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للمباهية المثالية لتاريخ العنصر الإنسانى أن ترى فى الحقيقة الخاصة بأنه خلال الصراع بين المصالح المتعارضة للدولة والشعب ، قد انبعثت سلطات ذات تأثير متزايد ، حول الموقف بأكماله ، وأعطته صبغة أخرى » . (١٧) وقد أنكر رائكه « التقدم » بمعنى الإرادة الموجهة ، التى تساعد على تطور العنصر (٦٢ - فى المعرفة التاريخية)

الإنسانى من مرحلة إلى مرحلة تالية ، أو الذى يعنى الخاصية الروحية الفطرية فى الإنسان ، التى تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة . وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن إثباته تاريخياً (١٨) . ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد فى التقدم المستمر « للعقل العالمى » ، وكذلك ظل حقيقياً عنده الاعتقاد بأن العنصر الإنسانى قد اكتسب بمرور الزمن سمات اجتماعية ومادية ، ودينية بصفة خاصة . وفى رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن فى تأييدها هذه العقيدة تأييداً متزايداً (١٩) .

فى هذه المسألة يبدو لنا واضحاً انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ . فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التى تسلكها شعورياً أو لاشعورياً للسؤال الذى وضعه فى البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ علم ، وأحداثه خاضعة للصدفة ، أو أنه من المستطاع إدراك معنى له وخطة ؟ وكان من المفروض أن القديس أوغسطين قد اكتشف فى كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطة الغامضة هى خطة للخلاص . وصادف هذا الاعتقاد على الدوام أتباعاً ومقلدين . وحتى بعد القرون الأولى للنهضة ، عندما بطل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية فى كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك فى صورة « دينوية » . فالاختلاف بين كتابى « بوسويه » مقال عن التاريخ العالمى ، Discours sur l'histoire Universelle و « كوندورسيه » خلاصة لمشهد تاريخى عن تقدم الروح الإنسانية . Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain هو أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة . وقد ظل فولتير يعجب بمؤلفه بوسويه ، حتى بعد أن جاهر بلومه لأنه قد رصع الجواهر المزيفة بالذهب (٢٠) . ولكن بوركار قد ذهب أبعد من

ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطئة عالمية كبرى . كأي عزم رخيص ، لا يستطيع أن يعوض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية ، أو أن يزيل أثر أى فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« إن أقل وصف يمكن أن يوصف به أى فعل عنيف يفلح هو أنه إهانة ، أو بعبارة أخرى — مثل سى . والشىء الوحيد الذى يمكن أن يتعلم من الأفعال الشريرة الناجحة ، التى يقوم بها الأقوياء ، هو ألا نقدر الحياة فى العالم بأكثر مما تستحق (٢١) . »

وواضح أن هذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢٢) ، ولكن كيف تستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف تستطيع أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة ، أو « جوهرة الأدب التاريخي » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا بعيدين عن مشاركته فى آرائه الرئيسية (٢٣) ؟ هنا ظاهرة غير عادية بحق ، وانحراف فى تاريخ العقل فى حاجة إلى تفسير . وقد كان شوبنهاور متعلقا تماما وفقا لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ايمس فقط كل إمكان لفلسفة التاريخ ، بل أى علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عدم تناقض ، لأن الفلسفة بحث فى طبيعة الأشياء . وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن الإمساك بها فى صورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط بطريقة إدراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيراً حسياً ، وكل المحاولات الخاصة بتفسير طبيعة الأشياء لا تزيد عن إساءة عرض متفائل . والذى يبدو لنا تاريخاً فى صورة صيرورة هو من ناحية الماهية والوجود شئ واحد متماثل . إرادة عياء ، لا تعرف ما تريده ومحاوله البحث عن نظام فى هذا الشأن ، عن عالم ، عن صلات باطنية ذات معنى ، تشبه محاولة تكوين

جماعات من الإنسان والحيوانات من تشكيلات السحب ، ووفقا لقول شوبنهاور ، الذى يذكره التاريخ فى الواقع ، هو فقط حلم الإنسانية الطويل العسير المضطرب ، (٢٤) . والعلم كذلك لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميثاقين بقا فى العنور على أى شئ فى هذا الحلم يمكن الاعتماد عليه ، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من « الحقيقة » ، التجربة ، لأن العلم لا يهتم بالجزئى ، بل يهتم بالكلى ، ولا يهتم بالعرضى ، بل بالدائم والباقي . فالتاريخ إذا نظر إليه من خلال هذه النظرة : متملى بالخداع ، وليس هذا فقط فى التعبير الفعلى عنه ، بل فى ماهيته كذلك . فهو ينينا يتكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية ، يدعى بلاميز الكلام عن شئ آخر ، إلا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس الشئ تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقنعة أخرى (٢٥) . وفيما يتعلق بإمكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات فى أى شكل محدد ، وفيما يتعلق بإمكان اكتشاف أى شئ ثابت مثالى فيها ، فإن الفن وحده ، يستطيع تحقيق ذلك ، وليس التاريخ . فوفقا لشوبنهاور ، الفن هو المثال الحقيق للرؤية ، فهو أكثر توفيقا من العلم فى هذا الشأن . ففيه تنجح الإنسانية فى تحقيق ما يريد ومستحيلا ظاهريا . وفيه يتحرر الإنسان من أغلال الإرادة . وعندما يحقق ذلك ، يستطيع أن يصبح خارج عجلة الزمان ، لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة ، المجرد من الإرادة ، والمتحرر من الزمن . وبدلا من أن يحاط الإنسان بعالم الأحداث فى صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العلل والمعلولات ، والوسائل والغايات ، فإنه يصبح محاطا بوجود آخر لم يعد يتبع « الواقع » ، بل يتبع الخيال الصرف . فخيال الفن هو الخطوة الأولى التى يستطيع بواسطتها التحرر الذاتى من الواقع ، ومن سيطرة الإرادة . فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث ، والعلم يتتبع التيار الذى لا يهدأ ، والتيار العابر للعلل والمعلولات ، حيث يدفع الإنسان عند وصوله إلى أى أهداف إلى غايات أخرى بعد ذلك ، أما

الفن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الخالدة للأبد ، التى اكتسبت عن طريق التأمل الصرف ، إنها الأفكار الجوهرية والدائمة فى وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هى توصيل هذه المعرفة (٣٦) .

ليس هناك من شك فى أن هذه النظرة ترتبط فى جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة . فهو كذلك قد انجذب إلى الماضى ليس لذاته ، كما أنه كذلك لم يقنع بالاستغراق فى تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى يجره ، بل أراد أن يعرف الشيء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام فى صورة متباعدة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائى للتاريخ هو جمع المادة التاريخية ودراساتها . وذكر فى كتابه «التاريخ الحضارى لليونان» . Griechische Kulturgeschichte» ينبغى أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفذة . فالنظر إلى «اليونانى الأبدى» كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شيء أكثر أهمية من أى عامل مفرد . وكان مقتنعاً بأن المعرفة التجريبية الخالصة لا يمكن أبداً أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ ، وأنه فى النهاية ينبغى أن يحل «التأمل» و«الحس» مكان التجريد العلمى . ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أن ينتمى المؤرخ إلى الفئتين أكثر من انتمائه إلى الباحثين ، ولهذا السبب فإن المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يعلم نفسه ، على أى مؤرخ فى القرن التاسع عشر انطباقاً صحيحاً مثل انطباقها على بوركار (٣٧) . وقد أعد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخى ، وكانت الطريقة التى تابعت ذلك من البداية هى الفن الرفيع ، فلن يتسنى لنا أن نتأمل صورته لشيشرون

بغير نظر إلى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك إلى باقى مؤلفاته بأكملها .
فإن شيشرون عنصر مكمّل لها بأجمعها .

كانت القيمة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند
بوركار ، هى قيامه بتحريرنا من عبودية الإرادة الصارمة ، ومن الانغماس
فى عالم الغايات الجزئية ، وه الأغراض ، الفردية ، فقد اهتدى فى الفن
وحده إلى شىء عالمى ؛ أى شىء أسمى من وجود الإنسان فى المجتمع
المتحضر ؛ وهو الشىء الذى يمكن أن يتجسم فقط فى العقبرين من الأفراد ،

ويقول بوركار فى ذلك : إن هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التى
تبلغ ذروتها فى الأفراد العظام ، أو التى تتحول بتأثيرهم . وبإدعى ذى
بده يجب النظر إلى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار
إلى ممثلى الروح نظرة منفصلة . فالنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون
والمكتشفون لا يصطدمون بالغايات التى تضعها الأخيلية فى نظرتها إلى
العالم ؛ ولا تؤثر أفعالهم فى حياة السكثرة ؛ أو بمعنى أصح فى خير هذه
السكثرة ، أو كرها . وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير
عن الأهمية الباطنية للعصر والعالم فى رؤيا مثالية ، ونقل هذه الرؤيا كأثر
غير قابل للفناء إلى الأخلاف (٢٨)

كما أن بوركار يقول كذلك فى نفس المعنى : : إن العقل وهو غير
قانع بالمعرفة المحضة التى تهتدى إليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بماهى المادة ،
أو حتى بما تقوله الفلسفة عندما تعى طبيعتها المتعددة الجوانب والمفردة ،
فإنه يشتبّه فى وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف
عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال فى ذاته :
فالفنون . . . الفنون هى أفعال ؛ هى قوى خلاقة . . . فإظهار ما هو باطنى ،

والقدرة على تصويره ، حتى يصبح هذا الشيء الباطني واضحا تماما ...
موهبة من أندر المواهب ... إن كثيرين يستطيعون إعادة تقديم الأشياء
الخارجية ، كما هي كذلك ، ولكن العمل الذي نوهنا عنه ، يعث في المشاهد
أو المستمع الاعتقاد بأن الشخص الذي أنجزه ، هو وحده القادر
على القيام بمثل هذه الشيء . ولهذا السبب قد أصبح غير قابل
للاستعاضة عنه). (٢٩)

ما زالت هذه الاستاتيكية الفردية لبوركار تطابق من كل ناحية النظرة
الأساسية لشوبنهاور . فوفقا لشوبنهاور ، العبقرية ليست شيئا آخر سوى
الموضوعية المكتملة ، وبعبارة أخرى ؛ إن العبقرية اتجاه موضوعي
للذهن ؛ يقابل الاتجاه الذاتي ، ويهدف إلى الإنسان نفسه ، أى إلى الإرادة .
ويتبع ذلك أن العبقرية هي القدرة على البقاء في حالة إدراكية حسية تامة ،
والاستغراق في الرثيا والمعرفة الحرة ، وهي المعرفة التي وجدت في
الأصل فقط لخدمة الإرادة . وباختصار التحرر من هذا الخضوع ، هو
أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح
الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التي تنعم النظر في العالم (٣٠) .

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع
أن ألقها إلى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد
الإدراك الحسي الناحص نفسه ، فإنني لا أقدر على إنجاز شيء . ولم يتحقق
ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدي ، والتأمل ، ولكنه تحقق
فقط بفضل الخيال ، الذي يحاول ملء ثغرات ما قمت بمحدثه (٣١) » .

ولكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فإن « حدس » شوبنهاور هو حدس
المتأهبينقي ، الذي يقوده إلى ما وراء الزمن . فالزمن كان عنده مجرد

صورة المظاهر . وماد منا لم نقيم بتحرير أنفسنا من الزمن ، فإن طبيعة الأشياء ستبقى محتفية .. أما « حدس » بوركار فكان على العكس حدسا تاريخيا . فقد برز أمامه العالم الصرف للصور ، الذى كان مستغرقا فيه ، كما هو ، فى وضوح متجسم كامل ، وفى حاضر مباشر ، وغير خاضع للزمن ، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية وبتيغيره فى باطنه . وقد بدا لبوركار أن الواجب الاسمى لآى تاريخ حضارى هو فهم هذه الصيرورة فى الوجود ، وكذلك اكتشاف التحولات فى العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين . والفلسفة كما رأها ، كانت غير قادرة على القيام بذلك . « ووفقا لرأيه ، أن التاريخ الذى يعنى التسسيق ليس بفلسفة ، والفلسفة المنشغلة بإخضاع الأشياء للبادئ . ليست بتاريخ » (٣٢) . فالتأمل « بالطبع هو سمة المؤرخ : وهو ليس حقاله وواجبا عليه فحسب ، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له ، وكما يقول بوركار « إنه يمثل حريقتنا فى وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء ، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة » (٣٣) . ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرفع بضربة واحدة إلى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقى ، كما أنه لا يرغب فى القيام بذلك . فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية ، وتحتفى حاجاتنا الفردية ورغباتنا عند ما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف . فنحن نبني وجهة نظر تتعدى عالم الرغبة ، وتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التعاسة . (٣٤)

ويقول بوركار : « يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة فى العالم . فيجب أن يصبح معرفة ما كان يوما ما فرحا أو حزنا ، كما هو الحال فعلا فى حياة الأفراد . وهكذا يصبح للحكمة القائلة « التاريخ سيد الحياة » ، historia vitae magistra معنى أسمى وأكثر تواضعا

في نفس الوقت . فنحن نبني أن تجعلنا التجربة أكثر حكمة (في جميع الأوقات) وليس أكثر تبصرا (لمجرد إدراك العصر التالي لعصرنا) (٢٥) ، وهذه الطريقة أصبحت النظرة الإستراتيجية التي رأى بوركار بها التاريخ في النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة . فالناريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كجموعة من الأحداث الخارجية ؛ بل يعرف كقصة لصور الحياة — يمنح الإنسان المفكر تفتحاً روحياً لكل ما هو عظيم — وهذا أساس من أهم الأسس التي تركز إليها السعادة الروحية العليا (٢٦) .

فيكون هذا المزاج الشخصى القوى كل مؤلفات بوركار . وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية واهية للغاية . وإذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فإننا سنميل عادة إلى توجيه اللوم إلى بوركار : لأنه لم يراع النواحي العملية للحياة ، ولكننا إذا طبقنا معايير بوركار المثالية التي أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها في الواقع لم تحفل إلى حد كبير بالفن . ولا يمكن بأى حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخاً « حقيقياً » ، أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار ، ودارس لها » (٢٧) . فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد بأن « معرفة الماضى مطلوبة في كل الأزمنة فقط ، لكي تكون في خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لإضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة في المستقبل » (٢٨) .

٦- نظرية المدافع النفسية في التاريخ : لامبرخت

بدا لامبرخت أمداً طويلاً في طليعة المسالكين من أجل جعل علم التاريخ علماً عصبياً . فقد اعتبر المدافع المتعارف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمناً في شخصه وعمه . وهو في الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه ، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر ناثر ، وأنه ينبغي عليهم جميعاً الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة في البحث التاريخي . وقد انهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وأعلاها شأنًا ، وبأنه خانها وأصبح ماديًا .

وكان له أعداء في كل المعسكرات ، ولم تنأصبه العداء مدرسة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فإنه قد اعتبر لعدة سنوات نصيراً للنظرية الطبيعية التي ظن الآخرون أنها قد استوصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأستمولوجية الصرفة الخاصة بالترفة بين النظام التاريخي للتصورات ؛ وتصورات العلم الطبيعي . ولكننا عند ما نطلع الآن على الكتابات العنيفة ، التي كتبت في الخلاف الحاد مع لامبرخت (١) ، فإننا نرى أنها لم تتمخض إلا عن نتائج قليلة نسيلاً من ناحية المبدأ ، وأنه من العسير تجنب الرأي الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض العبارات الجوفاء ، وحول عبارات جوفاء . وأكثر من هذا ، فإنه من الصعب التسليم في الوقت الحالي ، بأن نظرية لامبرخت كانت «عصرية» ، كما ادعى وكما أقر خصومه . والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت .

فهو لم يتخلص من النظرة «العضوية» ، الرومانتيكية ؛ وإن كان قد حاول تحويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة «الروح القومية» ، إلى تصورات

تتلاءم مع الفكر الطبيعي ، وأن يجعلها قريبة من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة هيجل ، بسهولة في كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب وفتومولوجية العقل ، لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الأساسية لكل تقدم تاريخي حدوث ازدياد في تركيز الحياة الخلاقة للروح أثناء سير التقدم الإنساني العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فإن هذا التركيز الذي افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقي للاتجاه التاريخي وهدفه ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذي ضمنه هيجل كمنطقي وميتافيزيقي في العبارة القائلة : إن كل شيء يعتمد على الفهم ، والتعبير عن (الحقيقي ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات) .

وكانت الغاية الكبرى الدائمة (للامبرخت) مماثلة لذلك ؛ وإن كان قد لجأ إلى وسائل أخرى ؛ فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على (هررد) وشاركه الحماسة من أجل (اكتمال الروح) الذي يعبر عن ذاته في الوجود التاريخي (٢) . وإذا نظرنا إلى المستقبل بدلاً من الماضي ، فإننا لانصادف قرابة وثيقة بينه وبين أي فيلسوف تجريبي للعلم التاريخي جاء بعد ذلك ؛ وإنما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل (شبنجلر) الذي تتقارب نظريته عن الروح الحضارية ، تقارباً مباشراً من نظرية (دورانت الأفسكار) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذي دافع عنه لامبرخت ماثلاً أمام الذهن من أجل إنصاف تصويره للتاريخ . فن الواضح وجود عدة أوجه للنقص في تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذي كان في ذهنه . ولكن هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة في انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فإن المجال

المتسع للمادة الوفيرة التي ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه في التفاصيل . فقد كانت اللوحة التي رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى أنه كان على التاريخ الذي كان يعنى عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التي يمكن الحصول عليها عن الإنسان . والذي لم يقره لامبرخت في الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أساءت بتحديد موضوعها تحديداً لا يمكن السماح به كلية . ولم يكن هذا في معالجتها لمشكلتها فحسب ، بل كذلك في طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب إذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع في كل عضوي الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التي قد تبدت لها .

ووفقاً للامبرخت ، فإن هذه الوحدة لا تتحقق إذا قررنا معالجة الأحداث في مستوى واحد ولكنها تتحقق إذا انتقلنا انتقالاً مستمراً من أحد الأبعاد إلى بعد آخر . فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن إلى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلمية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع . ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفي كذلك ، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء إذا لم تتضمن وقائع من «ما قبل التاريخ» ومن الأنثروبولوجي والإثنولوجي . ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للإنسانية ، إذا أريد الاقتناع بقاءتون جوهرى يسود التاريخ الإنسانى (٣) . كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن تزال الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره .

وإذا تذكرنا أنه عند وفاة «مومسن» في سن السادسة والثمانين تقريباً ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يقم في آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع مقدرته الهائلة على العمل ، بل

ساهمت في ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فإننا نزداد عجباً للثقة الفائقة بالنفس ، التي أقدم بها لامبرخت على مهمته . فلم يزد التاريخ الألماني، Deutsche Geschichte مجلداته الاثني عشر عن مجرد مقال أول ، لأنه كان مقتنعاً بأن « تعاقب العصور » الذي حاول إثباته في هذا التاريخ ، يمثل قانوناً عاماً يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية والإسرائيلية والآشورية والصينية واليابانية . وتحقيق هذا البرنامج لا يتطلب سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، إلى جانب منهج استقرائي يخلو من التناقض . ولم يكن لامبرخت لينزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عند ما يشار له إلى وجود مبالغ أو أخطاء في التفاصيل . وقد قال وهو يشير إلى هردر : إن النقد التاريخي الذي يضيع وقته في اكتشاف مثل هذه العيوب ، ويعتقد بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبداً من ثمرة جهوده .

وعلى حد قوله : ليس هناك إنسان ، أو شيء قد قام بصنعه الإنسان ، يشبه كتاباً كاملاً ، قد تم إنجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبدو الإشارة إلى الخنات في بعض الصفحات ، وأوجه النقص في صفحات أخرى ، كعمل يدل على الحسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجب حقيقي للمؤرخ . فإن واجب المؤرخ هو الحكم ، وإبداء وجهة النظر . والمؤرخ يهتم أكثر من ذلك بالأعمال الفنية الخلاقة ، التي تم إنجازها في العصور السالفة ، وينبغي أن يبنى أحكامه على أي مسألة يقوم بحثها ، اعتماداً على هذه المعرفة (٤) .

وشكلامبرخت مراراً ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف الحقيقي ، وذلك بأن نظروا إليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم Weltanschauungen ، بدلا من النظر إليها باعتبارها خاصة بالطبيعة المتأيزة المعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصمه كأحد أنصار مذهب فلسفي

محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادى ، أو الوضعى ... ولكن لا شيء من هذا القبيل يعتبر جوهرياً بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذى اتبعه فى اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجاً استقرائياً عملياً تماماً . وقد أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أى بحث على حقيقى للتاريخ ، إذا اعتبر أنه يعتمد على افتراضات أى فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات — مثالية أو وضعية ، أو من أى نوع آخر . فعمل التاريخ هو علم استقرائى يخضع لحدود التحديدات والاستكالات النظرية ، التى يسمح بها فى الاستقراء . وهذا هو السبب فى إمكان دعم المبادئ والاتجاهات المتناقضة اعتماداً على الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتماداً على التقريبات المختلفة التى تتم (٥) . »

ويجب أن يراعى أى نقد يحاول لإنصاف نيات لامبرخت هذه النقطة ، وأن يضعها نصب العين ، وألا يتجه كثيراً إلى النتائج التى اهتدى إليها ، بل إلى مواضع ابتعاده عن هذه النتائج ، وذلك للملاحظة كم كان ابتعاده عن غايته النهائية . كذلك تنبئ الإجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع هذه الطريقة نفسها . من أجل هذا فإنه فى الوقت الذى تلتقى فيه المسألة الأساسية لفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه ، يبدو لى أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصوه باعتباره تلميذاً فقط لكونت أو مقلداً له (٦) ، لأن لامبرخت لم يعثر عند كونت على العنصر الذى استخدمه أساساً كاملاً لنظريته ، ولا أظنه كان سيفعل ذلك أبداً . فنحن إذاً خصنا نسق كونت للعلوم ، فإننا سندعش للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس فى أية صورة من الصور . فإن تقدم العلوم عند كونت يتبع طريقاً يبدأ من الرياضة إلى الفلك ، ومنه إلى الطبيعة والكيمياء ، ثم إلى البيولوجى ، وبعد ذلك يتجه مباشرة إلى الاجتماع

الاستاتيكي ثم الاجتماع الديناميكي . وبذا أمكن الربط بين علم الاجتماع ، وبين علم الحياة العضوية ربطاً مباشراً بغير حاجة إلى علم النفس كحلقة رابطة . وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطاني ، لأنه اعتبر كل نفرس في النفس وهما صرفاً . وفي رأيه أنه يمكن التأكد من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، وإذا فاعتبر علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد ، وسيظل دائماً هكذا (٧) .

وهنا يتضح مباشرة اختلاف حاد بين كونت ولا مبرخت ، لأن لامبرخت لم يعتبر علم النفس علماً من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل اعتبره أساسه العلمى الوحيد الممكن . وكتب في هذا الشأن :

« التاريخ في ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقي ، ولذا فن الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظرى مفتاح فهمه فهماً كاملاً . . . ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شيء ، ومحاولة تدعيمها وتأكيدها شيء آخر . فيجب القيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخي فهم أعق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التي يستطيع علم النفس جعلها واضحة . . . ومن الضروري كذلك أن يخطو علم النفس الفردى خطوة كافية نحو الفهم الفكرى لهذه المسائل الأولية (٨) .

وعندما استبعد كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساساً للعلوم الإنسانية Geisteswissenschaften كان يفكر بصفة خاصة في الصور التي رآها متجسمة في « الإيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروي Jouffroy » وكوزان Cousin . وبذا له علم النفس الإيديولوجي مجرد ميتافيزيقا مقنعة . وقد أنكر كل حق له في المطالبة بأى قيمة علمية محددة (٩) . وفي ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة طويلة في صورة أخرى . ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك على أساس تجريبي وطيد ،

بالإضافة إلى دقته المتناهية . فقد ابتكر هربارت Herbart صورة ميكانيكية الأفكار ، وأراد أن يشكل هذه الأفكار على نمط الرياضة . واعتمد أتباعه وتلاميذه مثل لاتساروس Lazarus ، و « شتاينثال » Steinthal على هذه الصورة في ابتكار علم النفس الاجتماعي . وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل المسائل النفسية إلى مسائل رياضية قد تمت في كتاب « فخر » Fechner عناصر السيكولوجية الطبيعية Elemente der Psychophysik عندما أثبت « فخر » أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية .

ووفقاً للامبرخت ، قد قام « فونت » Wundt «يا كمال جميع هذه الأبحاث التمهيدية . ولم يجالجه أى شك في أنه قد أتم إعداد علم ميكانيكى نفسى كامل في خطواته الرئيسية ، وظن أنه سيمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى . وسوف تحتق بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز ، وسيتحول التاريخ إلى علم نفس تطبيقي . . . وبذا سوف يتحقق في النهاية في صورة علمية ما كان على الدوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية .

وظن لامبرخت أن المادية الأولى لم تكن قادرة على ملء هذا العنصر الناقص ، إما لأنها كانت مفتقرة إلى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قلقت من شأن هذه الصلة بإرادتها . وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين « العقلى ، و « المادى » ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى إلى العالم العقلى . أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة إلى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقلى والمادى . فإذا أمكن قفل دائرة العلية ، وذلك بإظهار كيف يتبادل العقلى والمادى التأثير ، وفقاً لقوانين عامة ومحددة ، كان في هذا الكفاية . بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية

المبدأ ، وإن لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها . فمن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التي اهتدى إليها علم سيكولوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركات الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) . وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الإنسانية ، Geisteswissenschaften ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك إلى تركيبة جديدة تقابل المرمقات المفسكة التي ظهرت حديثاً » (١١) .

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسئ في أى تركيبة كهذه . فإن لها أهمية مركزية . وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الانتهاء إلى غايته ، فقد عاجل مؤلفه الأول الذي ظل يوجهه ، تطور الحياة الاقتصادية في ألمانيا في العصور الوسطى (١٢) . واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لأنه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع إلى العصر . ووضع لامبرخت مذهب السيكلولوجية في مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهماً مؤكداً إلا عند النجاح في تفسيرها نفسياً ، أى بإرجاع هذه الأفعال إلى دوافعها النفسية النهائية . ولا يؤدي الاقتصاد على الدوافع الاقتصادية وحدها في رأيه إلا إلى تجريدات عميقة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكلولوجية الاجتماعية للتاريخ الإنساني (١٣) .

وبنفس التصميم رفض لامبرخت النظرة المثالية المتطرفة القائلة أنه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالإقتصاد هو العامل المساعد السامع في باطن الأحداث التاريخية ، (م ٧ - في المرفة التاريخية)

ويجب أن يعترف به دائماً كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية .
ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أهم معينة تقديرأ صحيحاً بالرجوع
إلى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن
هذا يؤدي إلى تعذر وضوح أهمية دور المجتمعات الإنسانية في الماضي
والحاضر للتاريخ العالمي .

« من أجل هذا لا ينبغي أن تأخذ أى نظرية خاصة بخصائص العصور
الحضارية وتقدمها النواحي الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها ،
على زعم أن هذه العناصر وحدها هى التى تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل
النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فإن العصور
الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها ، (١٥) .

لا ريب أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة في وقتها ، فقد
ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية في بعض صورها من العقم
والتعصب ، الذى انحدرت إليه تدريجياً . وفي هذا الشأن كان دورها فعالاً ،
وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها في أكثر الأحيان ، التى
تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذى أحدثته نظريته ، ولكن النقد
والمشاهدة شيء ، وقيام النظرية من الناحية الإيجابية وفعاليتها شيء آخر .
فإن لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » والوضعيين الفرنسيين في رغبته
الخاصة برفع التاريخ إلى مرتبة للعلم الطبيعي ، وتحويله من صورة وصفية
بحتة ، إلى صورة خاضعة للتفسير العلمى . وينبغى على أى نقد للمذهب البدء
من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذى وضعه
.وإراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين الثنية ، وبين ما تمعق .
فلا يستطيع أى تصور من تصورات « الفناذج » التى ابتكرها ، أن يدعى
مطلقاً أنه يزيد عن شيء وصفى محض ، وحتى إذا سلمنا بدقة الوصف ،

فإن التفسير الذى وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثالا حقيقياً لم
يمكن من المستطاع بأى حال من الأحوال إنجازه .

وقد وضع لامبرخت نظاماً لتعاقب العصور ، افترض فيه بصفة
عامة تكرار هذه العصور بنفس الصورة . فبعد مرحلة أصلية أولية
« للرمزية » ، تأتى مرحلة « نموذجية » (typism) ، ثم يعقبها بعد ذلك مرحلة
« تقليدية » (conventionalism) ، يليها مرحلتان « فردية » و « ذاتية » . وينتج
عن ذلك عصر ازدياد فى الحساسية (Reizsamkeit) ، ورد فعل بالنسبة
للبنية ، وهو العصر الذى نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة . ومن
الملاحظ تماماً أنه لا يمكن لأى تصور من هذه التصورات التى ذكرناها ،
الادعاء بأنه تعريف بأى معنى على ، أو أنه يخلو من الغموض والاضطراب .
وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروق ، وقد حاول محاولة
ساذجة إلقاء ظواهر غير متجانسة إلى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها
تنظيماً مرتجلاً . إلا أن هذه الخطة التى استخدمها لامبرخت أول الأمر
للتعبير عن نظرة عامة ، ولتحديد موقفه العقلى الأول ، بدأت تدريجياً فى يديه
تمتلىء حياة بطريقة ملحوظة . وبدلاً من قيام هذا المشروع كنسق
للصلات التاريخية ، يوضع إلى جانب أنساق أخرى تساويه فى الأهمية ،
فإنه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التى تقرر الأحداث التاريخية
وتتحكم فيها . وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق
هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألمانى وحده
الذى ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) . وهذا النمط يبين صورة « المجرى
العادى » الذى لا يمكن أن يتغير فى نظامه الرئيسى النموذجى ، وإن كان
من المستطاع لأى سبب أن يتحول بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) .

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل

هذه النظرية ، إلا عن طريق الاستقراء .. ولكن ياله من استقراء جبار ، الذى سوف يحتاج إليه هنا ١ . وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها بجرأة ، لأنه كان على ثقة بغايته ، وكان يتوقع الاهتداء إليها حتى لو ظل أمامه طريق طويل ، ينبغي أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية إدراكاً فعلياً . وقد أصر بعزم دجمائيقى لا يزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذى تم إثباته فى التاريخ الإنسانى تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية ، ليس هذا لحسب فإنه لا وجود لأى شعب لا يسرى عليه هذا النمط (١٨) » . وعندما حاضرت لامبرخت فى أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل فى أن يحصل بنفسه على برهان يثبت إمكان تطبيق هذه النظرية تطبيقاً كلياً على التاريخ كله أثناء حياته . (١٩) فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بثقة المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية إلى نظرية استنباطية . فهو الآن قادر على إدراك الفكرة الهائلة المحيرة « للتاريخ » ، ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم الرئيسية للأحداث لحسب ، وأن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فإنه يستطيع أن يجردها من المكان والزمان (٢٠) . وهكذا أمكن تعدى المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين تميز بواسطتهما الأشياء الفردية *Principia individuationis* فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع المجتمعات الإنسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للعصور الحضارية ، وذلك بعد استبعاد العناصر الفردية والفظة ، وتأکید العناصر المشتركة (٢١) . وكلما تبادى لامبرخت يجد فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ، انضح له الخطر المحتفى وراها . فليس بإمكان لامبرخت الادعاء بأن ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية ، للتاريخ » ، إنه لا يزيد عن كونه علماً ينطبق فى « لا مكان ، Utopia » ولا زمان .

ويمكن بيان قدر العقبة التي واجهها لامبرخت بجملة إذا هورن يباحين آخرين يبدو من النظرة الأولى أنه قريب منهم من ناحية في نظريته الرئيسية . فقد وضع لامبرخت جملة مرات إلى جانب بوركار مباشرة (٢٢) ، كما أنه في معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية (٢٣) فالاثنتان يتفقان في الحقيقة في نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أفقية لأحداث التاريخ ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبع التيار الميراقليطي للأشياء ، بل سعيا وراء شيء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب في الزمن فحسب ، بل إن له بعداً يتعدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« إن الذي ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاماً تقويمياً ... إن نقطة بدايتنا هي النقطة الثابتة الوحيدة . وهي أن نبدأ بالإنسان ، الذي يكافح ويعاني ويعمل ، كما هو الآن ؛ وكما كان ، وكما سيكون دائماً ... وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضي شيئاً متبائناً معنا ، وسابقاً لنا . شيئاً قد تطور تطوراً كاملاً ، أما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتناسك ، إنه شيء له صدى في أعماقنا كما أنه مفهوم لدينا . »

ففي رأى بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . إنها تخلق صوراً جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر في كل صورة من هذه الصور عن وحدتها وطبيعتها الخالدة (٢٤) . وبنفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أى عصر » Kultur عن أحواله النفسية الشاملة السائدة في هذا الوقت . أن الحضارة « صوت متوافق » Dipason يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن جميع الأحداث التاريخية نفسية في طبيعتها . ولهذا بحث عن تصورات جامعة للغة ، حتى يتسنى له أن يطوى تحت لوااتها جميع أحداث أى عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر .

ويعرف لامبرخت هذه التصورات بقوله : « إنها تصورات عصر حضارى معين ، قد اختيرت لأنها تعبر عن التوافق النفسى المعين للعصر » ، (٢٥) .

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماماً عن بوركار . فقد فهم من كلتى الظواهر المتكررة والمتماثلة - اللتين يقوم المؤرخ بمعرفتهما شيئاً مختلفاً اختلافاً رئيسياً عن فكرة لامبرخت . فما أراد أن يبينه فى جميع مؤلفاته الرئيسية - ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ، وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضاره النهضة - هو البناء الروحى لعصور معينة . ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة راسخة محددة ومشخصة . إن لها نمطاً ، له شكل متميز ، ويمكن وصف ملامحه الخاصة به . ولكن وفقاً لرايه ، فإن الذى يستطيع القيام بهذا الوصف هو الحدس وحده . فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو « دائم » ، ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصورية المحضة للقواعد العامة والقوانين . ولم يكن حدس بوركار الفنى كافياً للامبرخت ، الذى أراد أن يعتمد هذا الحدس على أساس علمى . فقد كان التاريخ عنده تعاقب أحداث نفسية محددة خاضعة فى مجراها لقانون طبيعى عام ، وكان على هذه الأحداث أن تتبع بعضها بعضاً بنفس الطريقة التى اتبعتها فيما سبق . فيجب أن يعقب أى عصر « نموذجى » ، عصر آخر « رمزياً » ، فى كل مكان وزمان . . . وأن يحل محله عصر « تقليدى » ، ويتبع الجميع إيقاعاً واحداً ومتماثلاً موحداً . كان هذا هو السوار الحديدي للضرورات النفسية الذى يحيط بجحاة الإنسانية . فما ندعوه بالفردية ، لا يزيد عن تنوع Variation محلى مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبداً خرقاً لها . وكما تمادى لامبرخت فى تطبيق هذه القاعدة ، هددت بالتجمد وأصبحت ذات طابع ثابت ، أى شيئاً له صيغة عامة ، يمكن أن يطبق على كل ما حدث ، وإن كانت هذه القاعدة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة والمفردة .

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام في مستوى ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فإنها تعيننا فقط على خوض أعماق العالم الحدمى . وقال وهو مشبع برغبة نهمة لمثل هذا الاستبصار ، إن دراسته للتاريخ ، مثل متابعتها للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجهم » (٢٦) وحدد اتجاهه في هذا السبيل تحديدًا محددًا بالنسبة للفلسفة ، كما حدده بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كؤورخ أية رغبة في منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الاهتداء إلى صورة « الكلى » ، التي تقر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتي توجه اتجاههما . وأبدى استعدادًا للاعتراف ، كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كمالًا : لا علمية » إذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية . ولم يكن باستطاعة لا مبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأى ، فعنى هذا هو التخلي عن جميع مثله . أما بوركار فإنه قال : « إن التصورات الفلسفية والتاريخية هي من الناحية الجوهرية من أصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقفلة بقدر الإمكان ، أما التصورات التاريخية فهي مائعة ، كما أنها مفتوحة » (٢٧) ، ولا وجود لهذه الميوعة ، أو لهذا التفتح في نماذج لا مبرخت ، والروابط الصارمة التي افترض قيامها بين هذه النماذج . وساعد تحفظ بوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بأنماذج أعظم ما قام به في مجال البحث التاريخي . وقد نبذ في خطاب كتب عندما كان في الرابعة والعشرين من عمره إلى « كارل فرسنينوس » Karl Fresenius كل ميل إلى الفكر التأملى المجرد ، وأضاف : « إننى أستعصى عن ذلك . بالملاحظة الحدمية المباشرة ، التي تتجه أكثر فأكثر نحو ما هو جوهرى ، كما أنها تزداد كل يوم حدة . . . وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، وآثار كل العصور عن طريق أبحاث عن الوقائع التاريخية ، التي قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد

شهدت المراحل الماضية لتقدم العقل . . . إن النهاية النهائية لتاريخ الإنسان ،
هى تقدم العقل نحو الحرية . . . هذا هو اعتقادى الذى يوجهنى ، ولذا فلن
تخذعنى دراسى أبداً أو تخذلنى . بل ينبغى أن تظل شيطانى الطيب
طوال حياتى (٢٨)»

وفقا لهذا الإدراك ، رأى بوركر أن العراك حول التاريخ كعلم ،
والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التى انصفت بها حياة لا مبرخت
بأكملها ، كما انصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها ، وقال :
« أن التاريخ كان عنده شعرا فى أعلى مداه وأنه سيظل دائما هكذا » ، وأضاف
مفسرا : « يجب أن يفهم تماما . . . أننى لا أنظر إلى التاريخ كشئ وهمى
رومانتيكى ، لا يودى إلى غاية ، بل أراه تغيرات وتقلبات تدعو إلى
الدهشة . . . وكشفاً جديدا ، دائم الجدة للروح . . . وبواسطة التاريخ
أقف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعى نحو المنبع الاصلى لكل
الاشياء . . . وهكذا يبدو التاريخ لى كشعر يمكن أن يحاط به بواسطة
الحدس » . (٢٩) ولم يكن لا مبرخت يميل إلى الوقوف هكذا ساكنا
عند حافة الاشياء ، فهو كذلك قد شعر بميل نحو الفنون الرفيعة ، ولجا
إليها مرة بعد أخرى لجوءاً فعلياً . عندما أراد العون لتصحيح نظريته ،
حتى بدت له هذه الفنون فى النهاية أكثر أهمية وإفناعاً من الوقائع الصرفة
والوثائق المكتوبة (٣٠) . ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة
التاريخية معنية بإنشاء ماتم حدسه كشئ فردى ، وعرضه ، فهى لن تحقق
أى نجاح إذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها . فيجب الاستعانة
بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح فى أن يهب الحياة لما بدا مادياً
تافهاً ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات القائمة على
المنطق (٣١) . ولكن كل هذا قد بدا للامبرخت كبداية للتاريخ فقط

ولم يبد له كفاية . لأن غاية التاريخ واكتماله العلمى بعد الانتهاء من استيعاب التفاصيل ، وجمعها استقرايياً ومقارنتها بعضها ببعض ، يجب أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شئ . وقد ظن لامبرخت أنه قد اكتشف بنفسه فى « تصور الحضارة » ، مثل هذه التصورات العليا ، التى تطوى تحتها كل الظواهر النفسية ، والتى تنطبق على تقدم المجتمعات الإنسانية . أى على كل الأحداث التاريخية بصفه عامة . وقد أَرْضَى هذا التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمى الحقيقى ، وكذلك النفاذ التأملى فى عالم الوقائع التاريخية . فتاريخ الحضارة هو أول منهج علمى ، يأتى بعد عملية فحص الوقائع المفردة ومجموعات الوقائع لحصاً نقدياً (٣٢) . وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء . وفى بعض الأوقات كان يمدد بجمع هذه النظرة قعاً كائياً . فقد أدى إلى تركيز كبير للبادء ، فتضاءلت بسبب هذا التركيز إلى عدد قليل من الأمور الموجمة . وما يذكر من اتجاهه أنه قد ذكر فى محاضرة بنويورك ، استغرقت ساعة واحدة بياناً عن تاريخ الشعب الألمانى من سنة ٥٠٠ ق . م إلى الآن ، وقد تجرأ على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجياً عنده مجرد « تاريخ نفسى » ، ولأنه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذى يبدو فى سيكلوجية الفرد فى التقدم من الطفولة إلى الشباب وإلى الرجولة ، ومن ثم إلى الشيخوخة (٣٣) . وقال فى هذا الشأن : « إن نظام الأشياء الذى أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميكانيكى النفسى لنفسية الفرد ، لأن قوانين علم النفس الاجتماعى قد أصبحت تعرف الآن فقط كحالات تنطبق عليها القوانين ، التى تم الاهتداء إليها فى نفسية الفرد » (٣٤) .

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف فى تقدير مدى تحمل العوامل العلمية التى إغتمد عليها . فهاهى البراهين التجريبية التى قدمها علم الإحياء أو علم

النفس لإثبات اتباع الفرد بمجموعات المراحل التي اعتبرها لامبرخت .
ضرورية وحاسمة للإنسان ، وحتى إذا سلمنا بوجود تماثل بين « علم تطور
الكائنات الفردية ، ontogeny و « علم تطور المجتمعات ، phylogeny
فإن علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا .
فقاعدة التقدم التي تتحقق في حلقات متصلة محددة العدد من العصور
الحضارية ، والتي تشابه العقل الفردي ، الذي يستكمل تطوره بالانتقال
خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالاً عن طريق
التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالاً استقرائياً .

ومعروف تماماً أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة
بعد أخرى في مناقشات فلسفه التاريخ ، ولكنها غير محددة ، كما أنها تترك
بجلاً كبيراً لعدة إمكانيات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها في تدعيم
أية قاعدة بسيطة غير مبهمة مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن
إرجاع « عصور الحضارة ، في تعاقبها وسماتها إلى فعل القوانين النفسية التي
نجح علم النفس في تمييزها (٣٦) ، هو مسألة المنهج ، قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ
بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسئلة ، وتطبيقها .
وقد أظهر تقدم علم النفس الذي أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضالة
مكانة علم النفس في النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذي اعتمد عليه
في وضع مثل هذا القانون البسيط لمشكل الوجود التاريخي .

وحتى « فونت » فإنه لم يجرؤ على القيام بأى شئ من هذا القبيل في
الانتقال من علم نفس الفرد إلى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو
الاسترشاد بعلم النفس ، فإن هذا يقضى لو كان علم النفس يعتمد على دعامة
منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ،
مثل تلك التي قام بها « دلتاي » في كتابه « أفسكار عن علم النفس الوصفي

والتحليلي • Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie لأنه رأى أن « إنجمهاوس » (٢٧) Ebbinghaus ، قد أثبت خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة نقده السلبي لها . وظن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبي ، كما كان معروفا آنئذ ، قد تمكن من الوقوف أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعم التاريخ (٢٨) .

وإذا تأملنا ممارسته باعتباره عالماً ، ولم ننظر إلى أبحاثه النظرية ، فإننا سنكتشف أن لامبرخت قد تمسك تمسكاً واهياً بما أباحه له العلم ، لأن نتائج علم النفس التي استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن يقدرتها فقط أن تكفي لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ، كالتى اشتملت عليها نظريته . فقد استخدم في بعض الأحيان « قوانين » عامة مثل قوانين التداعى التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها نتائج بعيدة المدى عن اتجاهات علم النفس الاجتماعى (٢٩) . في مثل هذه الأمثلة قد ترك « لاجدس » التاريخى على الدوام القيام بالتخطيط النفسى . وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالإطار ، ولكن لامبرخت قد أخطأ في ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم التاريخى ، أو حتى أن يحدد له معالمه الرئيسية .

٧- تأثير تاريخ الريد على مثل المعرفة التاريخية :

مستراوس ، رينان ، فيستل دي كولانج

أشار لامبرخت مرة إلى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابات التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجياً عن الأبصار . فليس مستطاعاً أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « إن العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذي يعمل فيه ، وهو لن يستطيع الاعتماد إلا في أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التي اتبعها في توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقدم يساعده على غزو مجالات جديدة . فإن هذا التقدم يتحقق فقط عند ما تتقدم مناهج البحث (١) ،

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحي الإستمولوجية ، وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على إعادة المناقشة حول هذا النزاع إلى مجراها الطبيعي ، وعلى منعه من أن تفضل بعيداً ، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم في كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتي المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فإنه لا يمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى في البحث العلمي ذاته . ففي البحث العلمي يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب . فكل امتداد في نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولي ، تدفعه إلى تأمل أعمق في المناهج التي يتبعها في المعرفة وفرديتها . من ثم فإننا نصل صلة مستمرة بين مسألتي مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة في أمثلة مماثلة متعددة . فعند ما أكد «مومسن» أنه يمكن فهم تكوين الدولة بالرجوع إلى حكومتها وقوانينها ، أنهى بذلك من تسلط المنهج الفلولوجي الخالص الذي كان من جانب واحد . كما أدى

هذا إلى رفع الصلة بين أصول اللغة وفقهما من ناحية وبين القانون وعلم السياسة من ناحية أخرى إلى مبدأ من مبادئ المعرفة التاريخية (٢). وعند بوركار كذلك كان الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية، التي تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٣) من أكثر الأمور أهمية، وكان على بوركار أن يضع مسلمات، وأن يقدم منهجاً خاصاً لكل سلطة من هذه السلطات، أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية الخاصة بها. وعند ما قام بذلك، كان يستغرق بين الفينة والفينة في تاريخ الدين. وبرغم أنه في مؤلفه الأول الخاص بمصر قسطنطين الأكبر، قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثلاً هاماً وكلاسيكياً لبيان أوجه التغير التي يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقها من مرحلة الاعتقاد الباطني الخالص، حتى تتحول إلى دولة ودين عالمي، إلا أنه لم يستمر في اتباع هذا الطريق بعد ذلك، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسماً من الدين بالنسبة لطريقته في النظر إلى الحضارة. وقد صرح بجملة في خطاب له سنة ١٨٤٢ أن التاريخ كان عنده مجموعة من الإنشاءات الجميلة التصويرية وقد قيل بحق أن بوركار كان دائماً المؤرخ الاستاتيقي، فقد رجح في النهاية سواء في عمله مؤرخاً أو باحثاً إلى تاريخ الفن باعتباره مجاله المحبب، فقد كان للصورة عنده دوماً الغلبة على العاطفة التراجيدية، كما أن الجميل كان مفضلاً عنده على الخيف، والإنساني على المتشائم (٤).

ولكن ماهي الصورة التي يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفة والمنهج التاريخي للضرورة في حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن على مسرح المعرفة ومطالبتهما بمطالب متكافئة، وسعى كل منهما بطريقة ما إلى التسلط؟ من الواضح من ناحية منهجية محضة أن هناك مشكلة غميقة تكمن هنا. فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم الصورة التخيلية، والحدس والخيال، فهو يستمد قوته منها، وقد يتلاشى لو توقف عن التغذى منها، وفيه، ومن.

نتاجية أخرى فإن الصورة المتخيلة لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة ، أى كرواية
تعسفية لعبت الخيال . فالصورة المتخيلة معنى ، ففى لا تمثل فى هذا الحقيقة
ووحدها ، ولكنها هى الحقيقة ذاتها .

وقد دارت كل فلسفة للدين على الدوام حول هذا النزاع ، وحاولت
حسمه بطريقة أو بأخرى . ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد
نقله من فلسفة الدين إلى تاريخ الدين . وقد حدث ذلك أول مرة فى القرن
التاسع عشر ، وجاءت معه النزعة التاريخية ، الخاصة بهذا القرن فى صورتها
الخاصة والمميزة . وقد قلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصة بإنكار تمتع القرن
الثامن عشر بأى شعور بالتاريخى مضلل ويعوزه الدقة . فالحقيقة أن هذا
العصر كان يتمتع فعلا بمثل هذه المشاعر ولكنه لم يستطع تأكيدها فى
مؤلفات عظيمة وخالدة (٥) ، وأنه لم يتحقق سوى ، فائدة ضئيلة للدين
ومعرفته من اتباع هذا رأى . حقيقة أن زملا Semler سنة ١٧٧١ قد
وضع مبادئ النقد التاريخى للتوراة فى القرن الثامن عشر بنفسه فى كتابه
« محاولة فى البحث الحر » *Abhandlung von der freien Untersuchung* .
وأن : Lessing ، قد فهم تقدم المذاهب المختلفة للإيمان كذاهب تقديمية
ومقدسة « لتربية العنصر الإنسانى » ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لأى رأى
من هذه الآراء فى هذا العصر . والذى حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصة
بأنه حتى بعد أن تيسر معرفة السمة التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت إحدى
الصفات الرئيسية للدين غامضة كما كانت . وفهم أصل هذه الصفة غير مستطاع
دون إدراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطورى ، وعندما واجهت هذه المشكلة
عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألنى نفسه وجمأ لوجه أمام معضلة لم
يستطع اعتياداً على السبيل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم
ذكر شىء عن تعذر اهتداء هذا العصر إلى أى حل لها .

مفكر واحد فقط من القرن الثامن عشر لم يخضع لهذا التصور . ومن المستطاع تسمية « جيامباتستا فيكو » ، المكتشف الحقيقي للأسطورة ، فقد غاص في عالمها ذى الألوان والأشكال المتعددة ، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بناءه الخاص به ، وأن له نظامه الزمنى ولقته ، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة ، واكتسب بذلك منهجاً لتفسير « الصور المقدسة » ، وهيرو غليفيات الأسطورة . وتبع « هررد » ، فيكو ، ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على بينة كاملة بالسمة المتمايزة للأسطورة . فقد عرفا الفرق بين الأسطوري والعقلى ، كما أدركاه بوضوح . ولكنهما كانا غير مهيين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو « أسطوري » ، من ناحية متمايزة ، وطبيعته المستقلة تماماً ، وما هو « شاعرى » ، من ناحية شاعريته . وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا إدراكها معرضه للبحر ، فقد نظر حينئذ إلى الأسطورة نظرة استاتيكية ، كما أنها فسرته كذلك .

وتبين الكتابات الأولى لهررد إلى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تتجه ، وكما أثبتت نجاحها . فقد تملك هررد الشعور بأنه كان يقف فى هذا العالم على أرض جديدة ، وكان على وعى تام بأهمية وجهة نظره ، كما كان على دراية بحدودها . وقد زها بأنه تمكن من قراءة التوراة ، كما لم يستطيع أحد من قبل ، واعتقد أن التوراة بعد هذه القراءة ، قد أصبحت « كتاباً مقدساً » ، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض (٦) . ولكنه شعر بالاشك تتضمن هذا التفسير مشكلات ، كان على المستقبل أن يواجهها . وكتب إلى هامان Hamann يقول : « وبهذا ستبدأ المتاعب ، حتى يأتى اليوم الذى يكشف فيه كل شئ . بالحقيقة والفعل Through facta and acta » . وإلى لسعيد لأننى قد مهدت ، وجاهرت برأى ، وساهمت من أجل تحقيق ذلك (٧) . ، ولم يكن وعى هررد التاريخى ، الذى كان باستطاعته استبصار

المستقبل كالماضى خداعاً في هذه المسألة . فقد نمت جميع البذور التي بذرها ،
وأثمرت في الرومانتيكية . . وأعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » ، « هردر » ، وكان مقتنعاً بأنه من المستطاع تحقيق
فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هردر » . ولم تترك
فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملسكته النقادة ، بل
دافعت عن حق الأسطورة في الاعتماد على هذا العنصر الخيالي الذي تحيا
فيه وتطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم ترق في
الأسطورة مجرد عبث للأوهام الإستائيقية . بل جعلت لها حقيقة قائمة .
بذاتها *Sui generis* ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفي في طياتها نوعاً
معيناً من « المنطق » ، الذي لا يمكن إرجاعه إلى منطق آخر . وإذا نظر
إلى الأسطورة من ناحية المضمون فإنها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة ،
أي كشيء مقابل تماماً للفلسفة التي لا يبنى عليها أن تعرف أي شيء سوى
الحقيقة . ومع هذا فإن صورة الأسطورة شيء آخر تماماً ، إنها ليست شيئاً
محددأ ، بل هي شيء متطور ومتنوع — وليس تنوعها مجرد مصادفة ، لأنه
يعبر عن قانون باطني للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » في هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن
تعتبرها غير متصلة بها بالمرة ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له
واقعية ضرورية ، أي الأشياء التي تتبع الظن التبعثي للإنسان . ومع هذا
نشأت هذه العملية الأسطورية عند الإنسان مستقلة عن رغباته وأفعاله . .
فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية . . إنها كل حقيق ، شيء محدد ، قادر على
البقاء داخل حدود معينة ، إنها عالم في ذاته . . وفي النهاية فإن ما يتعارض
مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير .
هي من الناحية الجوهرية شيء فعال ، وهي حركة ذاتية تتبع قانوناً .

كامناً فيها . والحق أن أعلى وعى إنسانى هو الذى يسبب الإثارة فى الأسطورة التى تثبت واقعيته وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات التى تتضمنها فى ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك ، (٨)

بهذا تم وضع مبدأ رئيسى جديد لفهم الأساطير . فلأول مرة يتضمن نسق فلسفى القول بوجوب فهم الأسطورة وفقاً للغة ، أولاً يعتمد فى هذا الشأن على أية لغة أخرى . فالأسطورة ليست من المسائل التى لا يعمل لها حساب بل إن لها معناها الحقيقى ، وينبئ عدم الاكتفاء بالتأمل عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير الـ tautologicol (أى تفسير الأسطورة وفقاً لما تقوله تماماً) محل التفسير الرمضى .

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجوب التوقف عن رؤية الأسطورة كتشجرة خارجية تخفى نوعاً آخر من الحقيقة سواء نظر إليها كتفسير لظاهرة طبيعية محددة ، أو كحقيقة أخلاقية . « كما ينبئ كذلك ألا تحول الأسطورة إلى فن ، وأن يحاول فهمها « كوهم استائيق » ، فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتركون العنان لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية ، أو بمعنى أصح أنه ليس « باباحاً لذلك . فإن كل شئ تحتويه عبارة عن ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أى من وجود « الأشياء » ، بل من الباطن أى من طبيعة الوعى . هذا الوعى هو « الذات الفاعلة » الحقيقية فى الأسطورة ، ويقول شلنج فى هذا :

« إن الأشياء التى يتعامل معها الإنسان فى العمليات الأسطورية ، ليست فى الواقع أشياء . بل قوى تنبثق فى الوعى ذاته ... ولا تهتم الأساطير (م ٨ — فى المعرفة التاريخية)

بالموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلافة الخالصة . . . التى يعتبر الوعى ذاته هو دليلها الاصلى .

وجوهر فلسفة الاساطير لشلنج هو إحلال الوعى الإنسانى ذاته مكان الخبزعين والشعراء ، أو أى أفراد آخرين ، والنظر إلى الأسطورة كشئ ضرورى وموضوعى قابل للانتشار . والشئ الوحيد الذى له قيمة جوهرية ليس العرض الذى قدم فى محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة بأن شلنج قد بين ما يجب اتباعه فى هذا الشأن .

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا رأى الأبحاث المنهجية فى الأسطورة (٩) ، فالذى يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذى أحدثه هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخى . فقد بدا جلياً على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على إزالة عائق لا بد أنه بدا بمعنى ما غير قابل للتخيل طوال القرن الثامن عشر . فادمننا ننظر إلى الأسطورة على أنها مجرد فائدة أو خرافة ، فإن أحداً لم ير فى انتشارها ، أو فى التقاليد الأسطورية ، أكثر من تنوع من الوهم الشائع . وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخدم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر فى خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة . ولم تزد الاستنارة فى استخلاص استنتاجات فى هذا السبيل ، فإدام التجاح قد استحال لتطهر الدين من كل العناصر الأسطورية ، ورده إلى دين عقلى وأخلاقى خالص ، فلا بد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القسوس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة فى إبقاء هذا التدليس ، وزاد فى ترجيح قيمة هذا رأى ، ما بدا له من آثار فى تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحى المنهجية الخالصة تبسيطاً غير عادى . فقد أصبح حثيثاً أن أتبع النظرة « البرجمانية » العادية ، وتفسير جميع الأحداث

التاريخية في التاريخ الدينى وفقا لها . ويفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين نسيجا من الوسائل والغايات والخطط الإنسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة في أية ناحية لترك المراعاة المعودة للأحداث الواعية ، ولإرادة الأفراد ونباتهم .

ووضعت الرمانتيكية وفلسفة شلنج معا نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ، وبينت أن الإنسان ليس الخالق الواعى للأسطورة ، بل أنها هي التي قامت بخلقه . ويؤكد شلنج « أنه إذا نظر للأمر بعناية فإن اعتبار الإنسان الفردى المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب ، وأنه لن يؤدي إلى غير الاستغراب للحماقة التي أدت إلى مثل هذا القول . وكان الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة ، (١٠) .

فهل بعث هذا السيل العميق المتدفق الحى للحكم المقدسة ، والتقص الذى غمرت عالم ما قبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لا ينضب ، من منبع عقيم عرضى زائل - كتنديعى أفسكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ . هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأملى المجرد في تصورات الطبيعة ، وتشخيصات قد تم حلبيها في الفهم العقيم ، أى من خيالات لأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدى ، ويمكن أن تقارن في أفضل حالاتها بلمو الأطفال ؟ هل يمكن القوى الفاتكة والجارية الهائلة للاعتقاد في الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الواهية والمضطنعة في نفس الوقت ؟ (١١) .

فما الذى جعل لهذا « الفن » الخاص بالقلّة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أى جماعة على مثل هذا التأثير ، إلا إذا كانوا على اتصال أزل حى بمذورها . وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكناً لهذه الحياة الأسطورية ، فقد

تمثلت له هذه الأساطير في صورة قدر أو مصير ليس للإنسان أى حول ولا قوة تجاهه . وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورة أصلها قد دفن في باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعي أن يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً ، أو منعها منعاً باتاً (١٧) .

في هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ أن يقبلوا ما قرره الرومانتيكية ، فإن الرجوع إلى التاريخ البراجماتى البحث الذين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتماداً على الأفعال الواعية ، وبعد فهم لغايات الأفراد مسألة غير مقبولة . كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنج . فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخى ، التى اكتشفها الرومانتيكية ، ورفعها إلى مكانة عالية ، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق . فإن رأى القائل أن أصل الأسطورة والدين قد ضاعا وراء التاريخ ، قد نظر إليه كعقبة لا يحتملها المنهج التاريخى . فمن تكون لهذا المنهج أية قيمة إذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المبدأ بحيث يشمل الأمور الإنسانية كلها . فليس هناك من بين الأمور الإنسانية ما يحمل الطابع الإنسانى المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الأفكار الدينية ، والانزلاق إلى الترانسنتلية واللجوء إلى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذي لا يمكن النفاذ إليه — ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعداً بمثابة هروب من مواجهة المشكل .

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو إمكان لمثل هذا التهرب . فعلى العلم أن يطبق مبدأه الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، إذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته . وإذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى فى المستقبل . فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة

افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد في قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتمية ، فكذلك ليس هناك مجالات في الفعل التاريخي خارج نطاقها . ولذا يجب التسليم بأن الوعي ليس حراً عند قيامه بإنشاء عالمي الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة . والمسألة الوحيدة هي كيف نستطيع أن نفهم فهماً كلياً طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها . ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطي أى صدارة للتأمل . فيجب أن نحل التجريدية الصرفة محل التأمل . وتعتمد هذه التجريدية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين . فمن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، إذا تم الربط بين التحليل التاريخي والتحليل النفسي ، وأصبح التأثير بينهما متبادلاً . وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف إلى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع الملاحظة بسبر غور هذه الأعماق في التفكير التاريخي ، لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور . ولكن الواجب على التفكير العلمي الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأي شيء محير حتى في هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا إلى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع 'بمخنا العلمي بتصميم وعزم إلى النهاية non plus ultra .

واعتماداً على هذا الاعتقاد ، ووفقاً لهذا المزاج الفكري ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة في التاريخ النقدي للدين . ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جيل كامل من الباحثين الذين عملوا سوياً . وظهرت خلاقات عديدة ، كان لا بد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل ، ولكن الأثر السائد بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أى الاتفاق حول النواحي المطلوبة للمبحوث عنها . وفي كل ناحية استمر واضحاً التأثير القوى المحتوم الذي ظلت تحدته كل من

الرومانيسكية وفلسفة هيغل للتاريخ ، حتى على طريقة عرض المشكلة ، ولم يحدث في أى مجال أى توقف هام عن اتباع هذه النظرة إلى العالم ، والذي تغير فقط هو لغة التعبير ، أما المضمون الفكرى للفكر ذاته فقد ظل دون تغير . وكانت القوى الرابطة القوية التى ظل المذهب الهيجلى يحدتها واضحة في جميع المجالات . وقد أوضح ذلك بصفة خاصة تراجع الخلافات القومية إلى الوراء أمام هذه الفكرة الهيجلية ، التى لم يقتصر أثرها المستمر وذووعها في هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل إنه استمر حتى بدأ يعم فرنسا . ونحن نعرف من قصة شباب هيغل كيف صميم مشروعا لتأليف كتاب عن حياة عيسى . ومن شتى التواحي يعتبر هذا المشروع المصدر الذى احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) . ولم يعرف « دافيد فريدريش شتراوس David Friedrich Strauss أو «رينان» Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر إلا بعد ذلك بوقت طويل في الآثار الأدبية الكاملة لهيغل (١٤) . ولكن كان تياراً فكرياً خفياً قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية . فبدأ « شتراوس » العمل في مؤلفه « حياة عيسى » في الثلاثينيات بعد وفاة هيغل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) في خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة . ومن المأسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه تصوراً مستقلاً عن تصور شتراوس ، فإن فكرته ترجع إلى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد صمم في شبابه أثناء كفاحه الفكرى الأول مشروعا لكتاب « محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى » Essai psychologique sur Jesus Christ ويحتوى هذا الكتاب في طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : « من ذلك الوقت إلى الآن ظلت حياة عيسى مسكتوبة في باطن ذهنى » (١٧) .

ولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان في تناول هذه المشكلة ،
وجدنا نفسيهما في موقف مخالف تماماً لموقف هيغل . فلم تكن فكرتهما ماثلة
لفكرة هيغل على الإطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة
هيغل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك في أن الذي حرره من
العقيدة الدجمائية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم
الطبيعي . أما المؤلفون الذين شعر بفضالهم شعوراً عميقاً في شبابه فهم مؤلفو
العصر الكلاسيكي في ألمانيا ، وقادة الفكر في الفلسفة الألمانية المثالية .
وقد تأثر تأثراً عميقاً خلال سنواته الأخيرة في دير « سانت سافيس »
Saint Sulpice بـهردروكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة
الحاسمة ، أي بعد إقدامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لا بد له من النظر
خوله باحثاً عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها .
وفي هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلى . وترتب
على ذلك أن أصبح « كونت » ، وليس « هيغل » هو الذي يوجه أفكاره .
وفي مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » L'Avenir de la science تتضح هذه
النقطة التحولية في تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذي سيحقق كل ما وعد
به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتي عن طريق
العقل ومن الفيلولوجي والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للبرق
الأولى عن طريق صداقته « لمارسلان » برتو Berthelot المناهض الفعالة في كل
من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصور هذه العلوم
الخاص « بالقانون » أقوى دعامة في عمله النقدي . وكان هذا التصور وحده
كافياً لحدم أي اعتقاد في الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة وإلى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نقده . وقد رأى أنه إذا
اعتمدت المحافظة على الإيمان على المسائل الخارقة للعادة وحدها ، فإن هذا

سيؤدى إلى فقد الايمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة في العالم الحديث . ولكن إذا كان هذا صحيحاً ، وتوفرت لدينا الأمانة الكافية ، التى لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الايمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ . هل هناك مدخل للباحث التاريخي في عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التى أصبحت ناضجة الآن ؟ يضاف إلى ذلك : من الذى سيساعد على تحقيق النفاذ في الدين بطريقة أكثر عمقاً مما سبق ؟ .

واعتقد شتراوس كذلك مثل ريتان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتمام إلى إجابة هذه المسألة . وبما يستحق الملاحظة هنا أن نذكر كيف اتبع شتراوس شلنج في هذا الرأى ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر مختلف بمد ذاك . وقد أثر «شلنج» في «شتراوس» ، تأثيراً قوياً حتى في سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال في الجبولة دون استسلامه التام للذهب الدجمائيق ، وللاهوتية شلاير . آخر Schleiermacher العاطفية (٢٠) وبفضل «شلنج» تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقاً للارغبة بل إنما صورة أساسية للتمثل الدينى . عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولاً جديداً ، فنبذ جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أى أسطورة تنبعث من الأخرى وفقاً لمشروع دياكتيكي كما رأى «شلنج» ، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فمى تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ، بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل . وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شئ غريب ، شئ تاريخي . والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الإنجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن

حياة عيسى إذا تتبعنا تصور الأسطورة (٢١). أنعم النظر جيداً في «التصور الخاص بالأسطورة»، وبعبارة أخرى: التصور العقلي الخاص لأهميتها وما حققته تاريخياً وتأثيرها. وإذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكي يصبح أدلة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين، فعلينا أولاً أن نحذر أنفسنا من الرأي الذي يقابل هذا المعنى التصوري، والقائل بوجود أية صورة للإيمان الديني أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها. ونحن هنا نهم بمحققة الأسطورة في مجموعها، وليس بمحققة هذه الأسطورة المفردة أو تلك. ويجب أن يحجب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفي حقاً الخاص بمحققة الأسطورة إجابة مطردة لجميع الأديان. ففي هذا الشأن ليس «لتوحيد الإله، أي فضل على «تعدد الآلهة»، كما أنه ليس للمسيحية كذلك أي فضل على الإلحاد. ويمكن كذلك أن يظهر التأثير الدائم للأسطورة حتى في أنقى فكرة عن الألوهية أو الله المشخص التي قد نبتدى إليها، فإن فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية (٢٢).

ومنى اتضح ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص، وأكثر من ذلك، كيف يجب أن تنشأ. فهي ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس. إنها قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية، ومن أفكار الشعوب البدائية. وهي تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن إيمان هذه الشعوب. وقد رسم السامية (الشعب) في قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صوراً للمسيح. تماماً كما يصنع الصانع الأفلاطوني demurge العالم بمجرد تأمل المثل، وبصفة خاصة مثل الخير (٢٣). ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير في أغلب قصص التوراة أي سطر من شأنها من الناحية الدينية، وليس من شك في أن شتراوس لم يمن بنقده ذلك. إن هذا النقد كان مجرد طريقة لإمكان وضع

حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولمنع أى اختلاط مهم بينهما ،
فترتب على هذا الخطأ بالضرورة الشك فى مضمونها المحدد من الحقيقة ،
وتعرضه للنقد . ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة « الواقعية » ، و « الدينية » ،
شيئاً واحداً ومتماثلاً ، لأنهما قد قيسا بمعايير مختلفتين ، ولكن لن يحدث
أى تناقض من جراء استخدام معيارهما جنباً إلى جنب ، إذا روعى فقط
المبدأ الذى دافع عنه « شلنج » ، بقوة ، وجعله النقطة المحورية لفلسفته فى
الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعى والأحداث بمسرح
الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات
عنها . وما الذى يقوم به النقد التاريخى للقصص الخاصة بالتوراة إن لم يكن
متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع
الفعال فى الأساطير فى الوعى الإنسانى ذاته ، وليس فى أى مكان آخر
خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعى فى مرحلة معينة فى تطوره جانب من الحقيقة ،
ولن يزول تماماً الحاجة إليه فى أى مرحلة متأخرة ، وإن كان لا بد من
مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعى ، ومن ثم فإنه يصبح نسبياً لها .
وكان ما قام بشرحه نقد شراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة .
وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيراً من ناحية
المضمونين الأخلاقى والدينى ، بمقدار ما تنحصر من ناحية قيمتها كوثائق
تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن إثباتها . وتفرض علينا الفكرة الحديثة للعلم
الواجب الخاص بأن نفصل فى التجربة الدينية الأصلية البدائية بين
ما لا يمكن فصله بالفعل . ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوجدتها . وحتى
فى الفكرة اليهودية الخاصة بالمسيح ، فإنه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب
الأخلاقية والرقب الدينى ، وبين الملاح الأسطورية التى أعطيت للمسيح
كنقطة للعنصر الإنسانى . وفى هذا يقول شراوس :

« لقد وضع هذا التفسير لإنشاء الأسطورة المسيحية البدائية فى كفة -

مساوية للأساطير الأخرى التي عثر عليها في تاريخ أصول الأديان . هذا هو تماماً التقدم الذي تم في العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة في صورتها الأصلية ليست اختراعاً واعياً ومقصوداً لفرد ما ، بل هي دليل على الوعي العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عبر عنها في البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . إنها ليست مجرد ستار يخفي أحد الحكماء وراهم حكمة خُطرت له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، وبحق في صورتها التي تروىها ، يستطيع الإنسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو إلى الوقت الذي تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفاً يسمح له بفهمها في معناها الحقيقي (٢٤) .

وانخذ «رينان» نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وإن كان قد اختلف في نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالتفاصيل . ففي رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طائفة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكولوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . (فالإنسان يستطيع أن يفهم الفكرة التي لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة) . ولم يكن في نيته القضاء قضاء مبرماً على كل إيمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعرض عليها ، التي تظهر فيها بالضرورة ، عندما لا تفهم في موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن بمعجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هي شيء يقع خارج مجال «الأحداث الطبيعية» الخاضعة لقوانين محددة وكلاية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أى معنى . لوعى لم يستطع الاهتمام إلى مثل هذه النظرة إلى الطبيعة ، وخضوعها الكامل

للتظام العلى ، إن فكرة المعجزة تغيب عنه . ومن ثم فإن نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، إذا اعتقد أن هذا التعارض الذى يعتبر حاسماً وصحيحاً لدينا كان معروفاً للعصور القديمة . وينبغى أن يحرقنا النقد التاريخى من مثل هذه البساطة . وإذا فهم هذا النقد بهذا المعنى ، فإنه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الإيمان الخيالى ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التى يستند إليها هذا الإيمان - حتى لو أثبت أن هذه الحقيقة شرطية من الناحية التاريخية . ولهذا السبب ، فإنها نسبية وليست مطلقة . بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الإنسان » ، « فوق الطبيعى » ، المأخوذتين من لاهوتنا التقليدى ، وذكر أنهما لا يعنيان شيئاً عند الوعى الدينى لمعيسى . فعند عيسى لم تكن طبيعة الإنسان وحياته عالماً خارجاً عن الله ، ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الإنسان وحياته خاضعتين لقوانين جامدة ، تسبب اليأس للذاس . وكما يقول رينان : « لم تكن فكرة الشيء فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة (٢٠) » . ومن ثم أصر رينان على التفرقة بين عصور كمصرنا ، حيث يحدث كل شيء فى ضوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة . التى نشأ فيها الإيمان الدينى ، وفى هذا يقول : « لمنا نخطئ فى حق المنهج التاريخى الحق نفسه ، إذا أسرفنا فى اتباع ما تنفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقى هما أولاً فهم الاختلاف بين العصور ، وبعد ذلك المقدرة على التحليق فوق غاداتنا الفريزية ، التى هى ثمرة نشأة عقلية محضة (٢١) » .

« إن كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين يغير هذه الصور المعينة . فالدين حقيقى فى جوهره فقط ، غير أنه ذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ، لكان معنى ذلك القضاء عليه . والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب وإساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يدرك الواقع باللجوء إلى التجريد ، إنما يستعيب عن هذا الواقع بشيء آخر لم يكن له وجود قط . والحكيم هو الذى يرى أن كل شيء

في الدين ، هو في نفس الوقت صورة وتصور سابق ورمز - وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ، وأنها جميعا حقيقة .

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عينا صيانياً ، ويقوم بتصوير الله باعتباره كائناً مادياً له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الإعجاب به ، ما دام له مكان في الوعي الإنساني ، ويقوم بدور فعال فيه . هذا هو معنى كل خيال ديني ، ومضمونه . ووفقاً لسكلام رينان : «الإنسان عندما يصبح وجهاً لوجه أمام الجميل والخير والحقيقي ، يتسأى إلى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فإنه يلغى شخصيته النعسة ، لأنه يشعر بالتسأى ، ويحس بالفناء . قبل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة؟» (٢٧).

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيماً ، إلا أنه اعتمد إلى قدر كبير على الصراع اللاهوتي ، الذى بدأه ، والذى استمر في عنف وعداء بلغ الذروة . وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رثى وحده في البداية ، واتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهتأ بالنسبة للغاية التى نسعى إليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر أهم جانب فيه . ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع في ضوء مختلف ، وأهم شيء ليس ما قضى عليه فقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بإنشائه هذا النقد . وقد أشرنا في صفحة سابقة (٢٨) إلى عبارة «لنيبور» تقول أن كل مؤرخ حقيقى يقوم بإنشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة «على الرؤية في الظلام» شيئاً فشيئاً . ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماماً مع هذا الرأى الخاص بسمّة المعرفة التاريخية ، فهو يقول : «قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء ، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الأذان الأخرى» (٢٩) . وقد نمى رينان هذه الحدة في النظر ، وهذا الإلهاف في السمع ، ودقة الإدراك إلى أعلى درجة . ويرجع إلى هذم

المقدرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستخدم على الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كدفعيته الثقيلة من النقد اللاهوتى والجدلى لتعزيز رأيه . وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميالا إلى التلييح أكثر من الإطناب ، كما كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال . وما قيل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة (الدليتانىة) . وشكه ، وأيقوريته ، كان ذا صلة وثيقة بهذا الجانب من موهبته (٣٠) . وقد سعى من أجل العلم بالبحث ، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما تعاق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية . وقد شبه مرة من يود فهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تصفية اعتيادا على المخالب الغليظة للقياس ، بمن يحاول ضرب حشرة بمحنة باستخدام هراوة ، فإن هذه الوسيلة تؤدى إلى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) .

وقد سمع هذا الطابع العقلى لرينان بالنفاذ إلى عالم الأسطورة أكثر من سبقوه ، وبالإضافة إلى تمكنه من تعقل باطنها ، فقد رآها بطبيعة الحال بعين الشاعر أكثر مما رآها بعين المؤرخ أو الأثنوبولوجى . وأدرك رينان كل ما يحيط بالأسطورة كعدميتها الرهيبة ، وجوها السوداء وضيئ أقمها ، وتأثيرها الذى يبعث على ضيق صدر الإنسان البدائى ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه ، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر رقة ، تشع منه الشاعرية ، ومن ثم سأل ما كان لها من خطأ وخداع . فأى حقيقة عظيمة فى تاريخ الإنسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض الامتزاج بالخطأ؟ وحقى فكرة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده على الدوام فكرة استثنائية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « إننى لا أريدها أكثر من فكرة شاعرية » (٣٢) .

لا ينبغي أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان أو شتراوس

على تفسيراتها الفردية للأسطوري ، وعلى استخدامها هذه التفسيرات . في فحص المشكلات الفردية في تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر كان له أهمية كبرى في التقدم العام للتفكير التاريخي في القرن التاسع عشر . فسترأوس وريمان ينتميان إلى هذه الطائفة من الباحثين والمفكرين الذين تمتعوا بقوة إدراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة التاريخية . وضرورتها ، فقد كان الرأي إلى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهي كالحجب التي تحجب حقيقة التاريخ الواقعية . والفعلية ، وحتى نييور ، فإنه قد أتبع بالضرورة هذا الرأي عندما قام بإعادة إنشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته هي استبعاد الأسطوري . والخرافة بقصد الانتهاء إلى الحقيقة التاريخية . ووفقا لهذا الرأي فقد بدت الأسطورة في العالم الفكري كقطب مقابل للتاريخ . فالأسطورة هي عالم وهم يخفى الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذي يحدث لو أمكن قلب هذا الرأي ؟ . هل الأسطورة مجرد حجاب ؟ . وأليس ما يصادفنا هنا هو حجاب وكشف معاً ؟ . ألا يصبح جعل التفكير الأسطوري . والخيالي واسطة حقيقية للمعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح في توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح هذا التوجيه فقط في مجال التقدم الديني ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ، وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمجرد طرح هذه الأسئلة في صورة دقيقة محددة ، فإننا نرى التاريخ ، وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، حتى مشكلات التاريخ السياسي الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة من جميع نواحيها في تناول ، وكأن بدايات هذا التاريخ السياسي قد تاهت في غموض الأسطورة . ولكن في هذا المجال أيضاً كانت مشكلة المؤرخ ليست القرار من الظلام ، بل استخدام في مهمته ، ومن أجل غاية أبحاثه . فن الواجب

أن نتعلم لا أن نرى المواضيع المظلمة فحسب ، بل علينا وإن بدا هذا غريباً ومتناقضاً لأول وهلة أن نرى اعتماداً على هذه المواضيع المظلمة . فالأسطورة التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغي أن تتحول إلى أداة لهذه المعرفة .

وكان « فيستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges هو أول مؤرخ في القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويمى أهميتها وعيا تاما ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها في مؤلف كلاسيكي عظيم هو « المدينة القديمة » . « La Cité antique » ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها إلى أبعد من المجال الذي استخدمت فيه لأول مرة . وينتمى « فيستيل دى كولانج » بحكم تكوينه الروحي إلى هذه الفئة من المؤرخين ، الذين لا يقنعون بعمل التاريخ مختصا بدراسة ما انقضى وولى لحسب . فلم يكن في نيته . الاكتفاء بالفوص في مجرى الأحداث ، وأن تحمله هذه الأحداث في تيارها ، ولكنه سعى للبحث عن نماذج باقية في هذه الأحداث . وآراؤه في هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو بوركار (٢٣) . وقد كان أقرب إلى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلبي بصفة رئيسية على حياة الإنسان في الدولة . وكان هذا هو ما أراد عرضه في أهم صورة . فهو لم يقتنع بوصف التاريخ الخارجى للدولة ، وبتبعه من خلال تقديم سلطة الدولة أو سقوطها . ولم يكن الشيء الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظاهرى ، بل كان تاريخها الباطنى . ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هى الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى . وكتب أهم مؤلفاته في هذا المجال (٢٤) .

ولكن « فيستيل دى كولانج » لم ينظر إلى النظم بنفس

الطريقة التي ننظر بها مومسن ، ويقول « فيتر » في هذا الشأن : « إنه لم يترك التاريخ عن طريق التشريع . وكان قليل الميل إلى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال في التاريخ ، كما أنه لم يرغب في النظر إلى الدساتير ونظم الحكم كأشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة إنشاء الدولة وحكومتها من أسفل إلى أعلى ، على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة) بل إنها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية (٢٥) ».

وقام « فيستيل دي كولانج » في مؤلفه « المدينة القديمة » بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بإرجاعها إلى صورة الإيمان القديم وانجازه ، ولم يكتف في هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنهم يتبع في هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضع في مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة . « لعلم الاجتماع الديني » ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين هو الرئيسى ، وأما الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وأيها المفعول ، بالسؤال الحامى عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل إنهما يصادفانه متلازمين في تكتملما الحى . ومن التمنت فصل أى جانب من هذا التكتل ، لأن كل شئ يعتمد على صلتها الرابطة . ولكن إذا كان من الضرورى إجراء مثل هذا الفصل ، فإن « فيستيل دي كولانج » يجعل الأولوية في هذا الشأن للدين ويقول كولانج :

« من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم في الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العادية التي واجهت تكون المجتمعات المنتظمة في العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة »
(م ٩ - في المرفة التاريخية)

وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكي يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردي . . . كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراماً من الصالح الذاتي ، وأعظم يقينية من أى نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخاً من مجرد اتفاق عادى . . . إنه شيء يقبع فى أعماق كل القلوب على السواء ، وهناك يكن ويستمد سلطته . هذا هو تماماً دور الإيمان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالإيمان . إنه من صنع عقولنا ، وإن كنا لانستطيع تنويره وفق إرادتنا . إنه من خلقنا ، وإن كنا لانعرف ذلك . إنه إنسانى ، وإن كنا نعتبره إلهياً . إنه بمن صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنًا . إنه يياطينا ، ولن يفارقنا أبداً ، ويخاطبنا فى كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، نطيع ، وعندما ينصحننا بالقيام ببعض الواجبات ، تنصاع لها . ربما استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعاً لفكره (٣١) .

هذا التصور الخاص بسلطة الإيمان يختلف عن التصورات التى شاعت فى القرن الثامن عشر ، وإن كان بعيداً كذلك عن تصور الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » ، هو أول مؤرخ من المحدثين يطرق ظاهرة « الإيمان » بغير تعصب ، لكي يراها ظاهرة تاريخية محضة ، ويحاول بحثها وتقديمها وفقاً لأهميتها التاريخية . وقد ترك كولانج جانباً نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للدين ، فقد اعتقد أن الصور المتعددة للإيمان تستند استناداً ضئيلاً على العادة البحتة أو العرف ، مثل اللهجات الإنسانية المختلفة . فإن القوى الفعالة فى هذا السبيل هى قوى أخرى أكثر تأثيراً وأعظم أثراً .

وفى هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الإنسانية ، إذا

اعتقد أنه يمكن الدين أن ينشأ اعتمادا على الاتفاق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخديعة . قم بعد الفقرات المذكورة في كتاب (ليني) Livy التي تبين كيف خلق الدين الروماني المتاعب للأشراف أنفسهم ، وكما أزعج الدين (مجلس الشيوخ) في روما وأوقعه في متاعب ، وعاق أفعاله . وبعد ذلك فكر في هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة الساسة - فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة إلا في عصر سيبيوس Scipios ، ولكن الفكرة آتت كانت قد خبت في قلوب الناس (٢٧) .

ولكن إذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة في المجتمع القديم ، وكيف نظمته Le souffie inspireur et organisateur de la societe (٢٨) ، فكيف يستطيع تفسير انبعاث الحى من الميت . وانبثاق السكان المسمى من شيء ذى نظام آلى صرف ، اعتمادا على عمله إرغامية آلية بحته ؟ . إن صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتي من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار في حياة الماضي ، عندما نستطيع أن تبين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل إن اهتمام « فيستيل دى كولانج » «التاريخى» كان من أجل النظم الإنسانية ، ولم يكن من أجل الحياة (٢٩) . ولكن لا يبدو أن هذا الوصف دقيق ، أو هو على الأقل لا يبدو منصفاً لجهود الحقيقة ، وإنجازاته الفعلية أقل إنصاف . وحقيقة أنه كان يشير دائما إلى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضي وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخى الحقيقى لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعادات الدينية أو الأفكار والأخلاق فى أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المادية ، والنظم وحدها ، والموضوع

الحقيقى لبحثه هو الروح الإنسانية . وعلى التاريخ الاهتداء إلى معرفه ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه . (٤٠) . ولكن هذه الصورة الخاصة « بالفهم التعاطفى » ليست مسألة هيئة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الإنسان إلى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأن يحاول إعادة الحياة إلى هذا الماضى ، فسرعان ما نصل إلى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جنورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى أننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية . وإذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فإننا لن نرى الماضى فى ضوءه الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر . فالحنين الذى يجعلنا ننضم إلى صدورنا هذا الماضى هو حنين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا إلى الحقيقة التاريخية . وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فإننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا . وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فإننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجاتنا . ونحن عندما نفعل ذلك تقع فى نوع من « الاستخيال » ، وهو من أكثر الأوهام خطراً على المؤرخ .

فعلى سبيل المثال لا يطابق رأى الذى اهتدينا إليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) . فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية . إنه مجرد حلم يطمح إليه قد نسب إلى الماضى . فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية . وقد بين كولانج فى جانب من رسائله الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« إن القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية . وكانت شخصية الفرد ذات قيمة

ضئيلة إذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التي تكاد تكون مقدسة ، التي تمتعت بها ما نسميه (الدولة) ، أو الوطن . وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الإنسان قد تمتع بحرية في المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها (٤٢) .

ونحن إذا اقتنعنا بأن الإيمان القديم قد فرض سلطة غير مشروعة لاحد لها على الحياة بأكلها ، فإن المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بإدراك مصدر هذا الإيمان وخاصيته . هنا كذلك يطرق كولانج في هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرقتها في الوقت الذي ظهر فيه مؤلفه . فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم العامة للدين ، فيما يختص بأفكارها من الدين اليوناني والروماني لعدة قرون للشعر اليوناني . ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحة اليونانية epica وهوميروس وهزود هم الذين خلقوا إيمان اليونانيين (٤٣) . وبدا وقتئذ البحث في كيف تم هذا الخلق غير ضروري ، أو بالمعنى التاريخي غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا الرأي ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد القديم ، بعيدة كل البعد عن عالم الآلهة لهوميروس . والذي ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية في ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كان من أوائل من أدركوا أهميتها . فهو لم يستسلم لمشينة الأسطورة ، ولم ينظر إليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفتنا بالإيمان القديم . ففي رأيه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدي إلى أي فهم جوهري لها . وإذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاه آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التي يكونها الإنسان عن الألوهية ، والصور التي يتبدعها لها على الدوام عن

مجرد أغلفة متنوعة يختبئ بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية . فالمعتقدات التي اتبناها الإنسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر مما تفهم من أفكاره .

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، إذا أراد كشف النقاب عن الباطن الأزل للدين ، ويجب أن يكون مرشده في هذا الشأن الطقوس والأساطير . فلا يكن الدين البدائي قط مجرد مجموعة من (الدجما) والعقائد . لأنه لم يكن نظريا على الإطلاق ، بل كان عمليا على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس « نظرات ، معنية عن « الإلهي » ، بل وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها . ولم يترك سبيلا على الإطلاق لحرية الاختيار . ونحن إذا نجحنا في تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها ، واستطعنا أن ندرك السلطة التحكيمية المباشرة التي حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم ، لامكننا حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائي تصورا كافيا .

ولم يكن اهتمام كولانج إلى هذا المعنى التصوري مصادفة ، بل إنه كان نتيجة مباشرة لفرديته ، وللزعة الأساسية التي اتبناها في التاريخ . وكانت هذه الزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض . وقد سعى كولانج لمعرفة الماهية السكائمة وراء الوجود . واقتصر على دراسة النظم التي رأى فيها الجوهر الحقيقي للحياة التاريخية . ووفقا لهذه النظرة بدت الطقوس أكثر أهمية من الأسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقي « المحافظ ، في كل الأديان . فالأسطورة تبي . وتذهب وتتحرك ببطء . من مشهد إلى آخر ، ويعيد ذكرها كل جيل في صورة أخرى . فيضيف كل جيل عناصر جديدة إلى التراث الموروث من الماضي ، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التي تحدث من عصر إلى آخر شيء ثابت يتحدى تأثير الزمن ، هذا هو الشيء الذي يجب الاعتراف به باعتباره محتوي على التقاليد الدينية .

جميع الأشياء كالصلة بين الإنسان والآلهة ، والعبادات التي يؤديها الإنسان إليهم ، والأسماء التي يطلقها عليهم ، والقرايين التي يقر بها لهم ، مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدي إلا إلى إحداث ضرر . وتعتمد كل الفضائل السكامة في الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيذ هذه القواعد بطريقة واحدة لا تتغير . وأى تعديل حين لها ، قد يكون مساوياً لإبطالها . وحتى الكلمة « دين » كما أكد كولانج فإنها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا . فلم يكن لدى الدين القديم أى نية لإعلاء شأن الإنسان ، وجملة يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أى وسيلة . ويقول كولانج :

« كان هذا الدين نظاماً شاملاً من العقائد المفصلة ، وكان من الضروري مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هناك حاجة إلى السؤال عن معناها . فليس هناك شيء ما يفكر فيه ، أو بحاجة إلى تبرير . والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من (الدجا) وعقيدة عن الله ، وبياناً خيالياً للاعتقاد فى الأسرار التي يياطننا ، والتي تهيئ بنا ، كان يعنى عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظرى إلا نصيب ضئيل . فكل شيء يعتمد على العادات ، لأنها عادات لإرغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض *Ligere religo* ، فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قيدياً يقيد به النار كالعبيد . خلق الإنسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعاً له ، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات ... ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ إنه لم يكن مرغماً على تقديم أى دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للقانون الـ *vopoi* عند اليونانيين ، والـ *Carmina* عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير ، وتغير أى حرف مفرد منها ، أو استبداله كلمة بأخرى ، وتعديل إيقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء به

على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التي كشفت عن نفسها للإنسان
كان القانون يماثل الصلاة التي كانت محبة للآلهة فقط ؟ عند ما تنطق وفق
عبارة مقررّة ، وتصبح على الفور مدنسة ، إذا حاد أى شخص عنها ، أى
بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة
من الترابيل الخاصة بمدح آلهتها . وقد تتغير العادات والافكار الدينية بمرور
الزمن ، أما كلمات هذه الترابيل ولقاعها ، فإنها تبقى بغير تغيير على الدوام ...
وكان الناس ينشدونها في أعيادهم دون فهم لها (٤) . »

وحاول كولانج استخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات في إيمان
القدماء : فذكر أنه يكفي أن تتمثل جوهر العبادات وقابها بخيالنا ، وأنها إذا
قمتنا بذلك ، فإن نضل الطريق أبداً إلى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه
قادر على إثبات أن عبادة الموتى هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تعبيرات
الإيمان المتنوعة والمختلفة ظاهرياً ببعضها ببعض . فإن جذور كل نظم العبادة
المقدسة تمتد إلى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، وأشد رسوخاً
من الرابطة التي تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه . وقد عرف الفرد في
الآزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة ومستقلة ، بل أنه حلقة في
السلسلة غير المنقطعة ، التي تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا .
ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعاني من النوع الروحي المحض . إنما
رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتاً في الظاهر فقط . فقوام لم يمتد
إنها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر .
إن أصحاب الدار من السلف يعيشون في غيظ العائلة ، ويتلقون في هذا
ال محيط القرابين المعبودة ، ويشتركون في جميع الوجبات ، ويمتثلون مكان
الصدارة إلى جانب النار التي توقد من أجلهم ، والتي تبقى متقدة لا تتغير من
جيل إلى الجيل الذي يليه »

كان هذا هو الأساس الرئيسى للإيمان القديم ، كما بينه كولانج ، وقد أراد بإشارته إليه أن يعدل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة بـ « بتعدد الآلهة » ، والمعروفة لدينا تماما ، وأن يعمقها . ويمثل تعدد الآلهة عنصرا واحدا فقط من دين القدماء ، وهو اللجوء إلى الطبيعة . ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة فى « أولمبيا » ، والعاصمة الرومانية بآناخ هذه الوسيلة ، إذا نظر إلى كل إله باعتباره ممثلا لقوة خاصة فى الطبيعة . ولكن علينا ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأولومبية بداية للدين ؛ فإن الإيمان الذى اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه إيمان آخر ، كان وثيق الصلة بالعقل الإنسانى . ومنه يستمد قوته . لقد كان موضوع عبادته هو عبادة أسلاف السلالة . ورمزه هو « المدفأة » ، والبيت .

ويفسر كولانج رأيه بالقول : « لم تكن النار المشتعلة فى المدفأة فى اعتقاد الإنسانى البدائى نارا طبيعية . فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعى يشتعل ويحترق ، ويجول العناصر ، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه فى الصناعة الإنسانية . بل كانت نار المدفأة من نوع آخر . . . إنها كانت نارا خالصة تشمل بمصاحبة طقوس معينة . . . ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب . إنها كانت نار نقية عفيفة ، تحرم العملية الجنسية فى حضرتها . . . وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة إلى صورة (الفستا) العظيمة . أصبحت ربة النار (فستا) إلهة عزراء ، لا تمثل العالم الخصوبة أو القوة ، بل تمثل نظام الأشياء . . . ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى . أو القانون التحكمى المحتم للضرورة ، الذى عرفه الإنسان منذ أمد بعيد فى الظواهر الطبيعية . . . إنه كان نظاما أخلاقيا . فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية ، التى تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى ، تماما كما يسيطر العقل الإنسانى على أفعال أعضاء الجسم (٥) » .

وبالرغم من أن المشكلات التى بحثت كانت متنوعة - وهى مشكلات

تمتد إلى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها - فإن كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أمسك كولانج بخيط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بمجد غير عادي . وآمن بها إيماناً لا يتزعزع . فقد رأى هذا الخيط كخيط أرديان Ardiane^(٥) الذي يدل وحده على الطريق في وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المعجبين به ومع أنصاره في تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية . بعناد ، وقيامه بتنميتها من جانب واحد ، حتى ترب على ذلك بحث ملاحح عديدة تنتمي بالضرورة إلى صورة الحضارة القديمة بإيجاز شديد ، أو إغفالها إغفالاً تاماً (٤٦) .

كان الاعتراض الذي قيل عن كتاب مومسن (التاريخ الروماني) Roemische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذي ذكر عن فيستيل دي كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه أنه قام بوصف حياة اليونان والرومان في أسلوب جد (عتيق) . وبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التي يبدأ منها المؤرخ ، الإجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطيع الاهتداء إلى صورتين مختلفتين تماماً للموضوع واحد ، بمجرد تغير الزاوية التي ينظر منها إليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافاً في المزاج ، أو في اتجاههما العلمي ، بل كان كامنًا وراءهما .

• « أرديان » أو « أرياث » هي ابنة « مينوس » التي قدمت « ثيسوس » Ithesée الخيط الذي يساعده على النجاة من قصر أييها « اللابرينث » Labyrinth ، بعد أن قتل « مينوتور » minoture (وهو كائن غريب فيه ملامح الإنسان والثور ، ولدته باسيفايه ملكة القريش حين أحببت ثورها) . وفرت أرياث بعد ذلك مع ثيسوس الذي هجرها بعد ذلك في جزيرة ناكسوس . إلى مغارة في وسط البحر . — خيط أريان يطلق على ماينينا ، ويتخذنا عند المالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث .
التاريخي . وقاعدته . وقد عبر كل منهما تعبيراً واضحاً وموجزاً عن القاعدة
التي اتبعها . فمثلاً « مومسن » قد شرح في خطاب إلى « هنتسن » Henzen ،
أنه يمكن ذكر الكثير في نقد الأسلوب الحديث ، الذي كتب به كتابه .
« التاريخ الروماني » . ولكن أهم ما كان يعنيه في هذا الكتاب هو إزالـ
القدماء من فوق القاعدة الوهمية التي رفعوا فوقها . وأنه بالرغم من احتمال
إسرافه في هذا الشأن ، وذهابه بعيداً ، فإن هدفه كان سليماً . وفي الوقت
الذي قام فيه مومسن بتقريب موضوعه إليه ، وإلى القارئ ، حتى يمكن
رؤيته بوضوح ، وهو ممتلئ حياة ، فإن كولانج حاول الابتعاد عنه . .
وفسر ذلك في مقدمة كتابه « المدينة القديمة » La cité antique قائلا :

« إنني سأحاول أن أوضح توضيحاً كاملاً الاختلافات الجذرية الضرورية .
التي تفصل بين الشعوب القديمة ، وبين المجتمع الحديث . فقد عودتنا الطريقة .
التي تعليناها منذ الطفولة وبعدها ، أن ننحيا في صحبة اليونانيين والرومانيين .
وأن نقارنهما دوماً بأنفسنا ، وأن نحكم على تاريخهما بالإضافة إلى تاريخنا .
وأن نفرس ثوراتنا بمقاييسهما . وتدعونا آنازهم التي ما زالت عالقة بنا . .
وما نقلاه إلينا إلى الاعتقاد ، بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الفهم .
بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا . فنحن نرى فيهما على الدوام أنفسنا . وقد
أدى هذا الاعتقاد إلى عدة أخطاء . . . والاختفاء في هذا المجال لا تخلو من
الخطر . . فإذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فن المستحسن .
أن ندرسها دون أن نفكر في ذاتنا . وعلينا أن نراها ، وكأنها غريبة تماماً
عنا ، وأن نعتمد في هذه الدراسة على عقل حر ، وعلى قدر كبير من
الموضوعية . . . كالتى نستخدمها على سبيل المثال عند دراسة الهنود أو قدماء
العرب . بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا في صورة غير قابلة

للتقليد . فليس هناك في العصور الحديثة شيء مماثلها ، ولن يأتي مرة أخرى في المستقبل أى شيء يشابههم ،

وقد أراد مومسن في كتابه « التاريخ الرومانى » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية . ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيراً في هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الأفراد الذين يلعبون دوراً في الأحداث ، ويقعون في صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون في هذه الممارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم . ويعتمد السحر الأخاذ لمرصه على البراعة التى أدى بها مهمته . أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن في هذا السبيل . فقد منعه فكرته عن التاريخ العلمى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يفنى ذاته في فرديتها . واعتقد أنه ينبغى للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطورها . وقد انزاق في مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقاً تاماً إلى ما أسماه كونت « بالإستاتيكا الاجتماعية ، والديناميكا الاجتماعية » . وتضاءلت في مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد . فلم تنبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل إنها انبعثت من قوى من نوع آخر مختلف تماماً . وقد أشير إلى أن كولانج قد وصف عصوراً كاملة لم يشر فيها إلا لإشارات هينة إلى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها ، فإنه لم يجعل لأصحابها إلا النزر اليسير من الأهمية في الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها (٤٧) .

من الواضح وما لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخاصة . أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطاً فعلاً بصفة ضائل كولانج ، فبفضل ابتعاده عن موضوعاته ، بدلاً من فحصها عن قرب

وانغماسه في تفاصيلها ؛ استطاع أن يقدم نوعاً من الرؤيا التي تتطلب النظر إلى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ في باطن العصور القديمة نفاذاً أكثر عمقا ، من الذي حققه من سبقوه . ولم يستخدم في هذا الشأن أى مناهج خلاف تلك التي كانت تحت إمرة المؤرخ في هذا الوقت . أما إيمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته . وبفضل المادة التاريخية ، التي توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أى وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت في غياهب « العصر البدائي » ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » Cite antique وربما كانت السمة الوحيدة له ، هي اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة في اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقتها عن طريق التاريخ وحده . لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ . ولا عجب إذا لم يتسن له الاهتمام إلى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الإشارة فقط إلى أخطاءه في التفاصيل ؛ بل أن يثيروا شكوكاً عامة وجدية حول التفسير والعرض (١٨) . ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن في معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن في حلها . وظل هذا النقد غائباً عن كولانج في جملة نواح ، لأنه قد تحاشى جعل رأيه صالحاً للتطبيق على التاريخ العالمى . ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة « عبادة الموتى » عند اليونانيين والرومانيين دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالاديان العظمى للحضارة ، وبالمادة الأثرى بولوجية والإثنوجرافية . ولم كان عرض كولانج يحى من وراء إشارته إلى الصين ، وإلى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين غير أنه لم يكتف . بعدم محاولة كل هذا ، بل إنه تعمد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله الخاصة بالتشدد العلمى ، التي تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم السماح بأى رأى يديه المؤرخ . وقد أكد كولانج ذلك بالقول :-

« إن التاريخ ينبغي ألا يصنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها ، وقد حرم على نفسه تقديم أى وثيقة لم يقرأها في أصلها ، ولم يتسن له فحصها بعناية فائقة . وكان يذهب في هذا التفسير بعيداً إلى حد تحليل الكلمات المفردة . وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه المناهج المقارنة ، التي أدرك فيها خطر المعرفة غير الجادة (معرفة الهواة) ، وأكد أن المقارنات ينبغي ألا تبدأ إلا بعد الانتهاء تماماً من الفحص الدقيق للتفاصيل المنعزلة . وفي هذا يقول :

« أتوق إلى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهون أنفسهم للأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالي مهمة البحث عن القانون العام ، الذي ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول (٤٩) » . وقد يشك في هل كان كولانج - لو كان حياً الآن - مع مراعاة طابعه العقلي ومنهجه في العمل ، يظن أن الوقت قد حان في الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه التركيبة . وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضع كولانج بين المؤسسين الأولين ولعلم الاجتماع الديني ، الذي استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيراً كاملاً في مؤلفاته ، ماكس فيبر .

ومن يرد إقناع نفسه بفضل كولانج في هذا المضمار ، فيود إدراك المسكاة التي تمثلها مؤلفاته بين المؤلفات الجديدة التي تمتاز بالأصالة والخصوبة ، فيجب ألا يكتفي بما ذكره كولانج خاصاً بنظرية المنهج التاريخي ، لأن ما قام به في هذا السبيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعاني ، هو كل ما أنجز . فإن ما قام بإجازه يمتد إلى أبعد مما قد تدل عليه نظريته المنطقية للمعرفة التاريخية . فهو ينتهي إلى أولئك الكتاب التاريخيين ، الذين كرسوا مجهوداتهم تكريساً قوياً ودائماً لمشكلات المنهج . وقد أشاد كولانج بكتاباتهم على الدوام في مؤلفاته . وكان قنوته الكبرى في هذه

الناحية «ديكارت» . وقد قال في مناسبة ، إنه لم يفعل في الواقع شيئاً أكثر من تطبيق الشك المنهجي الذي تعلمه من ديكارت ، على التاريخ . ولكن بالإضافة إلى ذلك فإنه كان خاضعاً لتأثير آخر . إنه تأثير «يكون» الذي أثني على منطق الاستقراء ثناء حماسياً (٥٠) . والحقيقة ، أنه من الواضح أن «حكم» يكون قد تركت أثراً باقياً عليه . وإني لا أكاد أعرف مؤرخاً حديثاً آخر يمكن أن يكتشف عنده تأثير فكرة «يكون الخاصة» بالأمثلة ، «Instances» وكان كولانج متأكداً أنه إذا تمكن من الحصول على جميع «الأمثلة» ، وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض بعناية ، فإن الحقيقة سوف تنبثق تلقائياً بطريقة أو أخرى . والمؤرخ يرتبط بنصوصه ، كما يرتبط الطبيعي بمشاهداته . فهو في غير حاجة إلى إضافة شيء إلى البياض أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة معناها . ويمكن السر السكامل للنسج التاريخي ، في جمع كافة النصوص المتبصرة المتصلة بمسألة معينة ، مع عدم إغفال أي شيء ، إلى جانب دراستها دراسة مستوفاة . وفي حالة تعذر الحصول على نصوص ، لا يسمع بأي افتراضات من أي نوع أو لإقامة أي فروض لا تعتمد على أساس . أو كما يقول كولانج : «لا يمكن الوثوق بالنصوص على الدوام . ولكن التاريخ لا يمكن أن يكتب إلا بالاعتماد عليها . ومن الواجب ألا تحل الآراء الشخصية محل هذه النصوص . وأفضل المؤرخين هو من تمسك بالنص ولا يكتب ولا يفكر إلا فيما يتفق مع النصوص» (٥١) . ويندر قيام أحد بتأكيد المطلب الخاص «الإخلاص للوثائق» تأكيداً قوياً مماثلاً لتأكيد كولانج . من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة : «إن ما لا يوجد في الوثائق العامة» ، لا يوجد في العالم» (Quod non in actis, non est in mundo) وكأنها قد أصبحت هي أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

* هي الأمثلة التي جميعها يكون اعتماداً على طريقته في الملاحظة والمقابلة بين العوارض الثابتة والمتغيرة .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصورة للتجريبية البيكونية ، كما يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة في النصوص إلى تحديدات محددة ، بمجرد تطبيقها . فإلى الذى يؤكد لنا تكامل المادة التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ إن نظرية كولانج لا تذكر لنا إجابة قاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بنزاع أكثر من ملحوظ . ولذا فقد اتهمه منافسوه بالتالى بأنه بقدر تصديقه المطلق للنصوص القديمة ، كان ينقدهم للأراء الحديثة . ولكن ندر تأثيره في عمله بمثل هذه الانتقادات الهينة . فقد قام بتجميع أدلة من عصور مختلفة اختلافاً بيناً ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفي الغالب كانت هذه الأدلة ذات قيمة مشكوك فيها تماماً . وقد عني بكل مصدر من مصادر المعلومات ، وقدرها كلها تقديرأ متساوياً . وقد قيل أن ثالث المراجع التى أعانتته في كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gite antique كان هو الحكايات الخرافية ، أو الكتابات الخرافية المتأخرة (٥٧) .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح أن مثل هذه الانتقادات ، وخاصة ما كان محملاً فيها ، سوف يؤثر تأثيراً ضاراً على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فإنها لن تؤثر على الأهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة . كما أنها لن تؤثر في أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذى قدمه كولانج ، فإنه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخراً نسبياً في استجابتها إلى ما قام بالنبيه إليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفاً للجميع ، أننا إذا اعتمدنا على الدين الهوميروى وحده لمعرفة الدين اليونانى ، فإننا لن نهتدى إلا إلى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « إرفين رود » Erwin Rhode « بصفة خاصة إلى مؤلف كولانج عند بحثه في العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد في الخلود . و« رود » في هذا الكتاب

كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميروى ودين الأزمنة البدائية ، وأضاف :
إنه مما لاشك فيه : « أنه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبه فى الكتاب
الاعتراف بأن تصورهما الأساسى ، فيما يختص بالعالم اليونانى ، لم يرفع
عن مكانة الحدس ، الذى قد يكون صحيحاً وحقيقياً ، ولكن يتعذر على
الدوام إثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليونانى على عبادة
السلف ، فإنه سيتعذر لحدسنا أن يصل إلى هذه العصور الأزلية الغامضة ،
التي سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة ، (٥٣) .

ومن وجهة نظر مشكلاتنا ، يجب أن نصدر حكماً آخر أكثر إيجابية .
لأن المسألة الأولى التي آمنينا ليست هى ما حققه هذا المؤلف من نفاذ عقله
فى التاريخ ، بل ما يعطينا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة
التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفى هذا الشأن فإنه كان ، وسيظل ،
ليس فقط عملاً هاماً ، بل أثراً من الآثار الهامة . ومن المستطاع مقارنة
ما أنجزه كولانج فى كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين
يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون فى البداية تقدير
ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبؤوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذى
استطاع إدراك قيمة آراء كولانج . فى الواقع أن علم « الدين المقارن »
بصفة خاصة هو الذى أدرك قيمته . وفى هذا المجال قد استطاعت الآراء
التي بذرها كولانج فى شبابه بسخاء أن تثمر ثمراً وافراً .

وليس من شك « فى أنه مما يدعو إلى السخرية المحزنة أن يحى تأثير
أفكاره فيما بعد معارضا لنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجريبياً ووضعيّاً
مقتنعاً بمذهبه « لا يبنى الإيماء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض ، فقد أسر
على وجوب اهتمام المؤرخ بالوقائع ، ولا شئ غير الوقائع ، ولا يسير إلا
(١٠٢ - فى المعرفة التاريخية)

على هدى الدراسة الوثيقة الوثائق ، مع الانتباه إلى التفاصيل ؛ وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المهمة » والتركيبات السابقة لأوانها وقال : إن التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ، إنه علم مشاهدة يمكن أن يقارن بالكيمياء (٥٤) .

ولكن هنا قد غاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب في أكثر مؤلفاته « أهمية » تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة *Histoire des institutions politiques de L'ancienne* . ومن عدد وفير من الوقائع التي لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التي اهتدى إليها ، قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للطعن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع . وكانت صلته بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لاهوادة فيها ، وحمى وطيس المشاحنات حتى أنها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمي ، وجهوده الحقة في البحث (٥٥) . ومن جهة أخرى فإن خصوبة أفكاره قد ثبتت صحتها إلى حد كبير في طائفة من المشكلات التي كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التي قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، ما استطاع كولانج أن يستنتج اقتراضا فقط عن اليونانيين والرومانيين ، وربما يكون قد غالى في تقديراته لتقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة . أكثر من ذلك ، أنه قد تمكن من استبصار مسائل أساسية في المنهج ، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام . فثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » ، توصلنا إلى الأعماق القديمة للبعث الديني ، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعادات أكثر من اعتيادنا على ما هو معطى في الأفكار الدينية وفي الأساطير . كل هذه المسائل قد غدت مبدءا يمكن برهنته تماما بالرجوع إلى تاريخ الأديان الشرقية . وقد اعتمد « روبرتسن سميت Robertson Smith » في تصوير دين التلاميذ اعتمادا كاملا على هذا المبدأ (٥٦) . كما أن الأبحاث الخاصة بأديان

الشعوب البدائية ، قد أدت إلى نفس النتيجة . فالرأى القائل أن الطقوس تسبق (الدجما) ، وأنه يمكن فهم (الدجما) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية في « الأثنولوجى » ، و« علم الأثروبولوجى الاجتماعى » .

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك في مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها . فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » الفكرة الخاصة بأنه إذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة ، فإنه لا يستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة (بالآلهة) ، كما تظهر في (معبد الآلهة) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة (٥٧) . ولكننا عندما ندرس « La Cité antique » فإننا نكتشف لدعشتنا أن (كولانج) قد دافع قبل (أوزينر) بحجج كامل عن نفس النظرية الرئيسية ، وأن رأيه يعتبر في الواقع إحدى البذور الأولى التى قام عليها البحث بأسره . كما أن أول أبحاث كولانج (رسالته للدكتوراه) (٥٨) قد عنى كذلك بمشكلة الأهمية الدينية (لنار المدفأة) . ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه (المدينة القديمة) لبيان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية .

ويقول كولانج : (عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تمثيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما . . . وصورة شخصية . . . عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذى يفرضه الفكر الإنسانى في هذا العصر على كل اعتقاد دينى . فقد أصبح (مذهب النار) مشخصا ، وأطلق عليه اسم (فستا) Vesta . ووفقا لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم السكى Nom common قد حل مكانه اسم غم

nom propre ولم تتلاش قط آثار (٥٩) الاعتقاد البدائي القائل أن الشيء المقدس هو نار المدفأة ..

وقد شرح (أوزينر) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت الأسماء القديمة الدينية السككية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الديني الحتمى ، وساعدت على تقدمه إلى أعلى درجة مستطاعة (٦٠). وقد يكون هناك ميل إلى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردى ، لا يصح الاهتمام به . ولكن الأمر ليس كذلك بالمرّة . فإننا نصادف اتفاقا حقيقيا في المبدأ . فإن كولانج مثل أوزينر ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسى الخاص بأنه لا توجد وسيلة يعتمد عليها في تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوى . وقد حاول في هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii (و) patres ، ومعانى كلمات agnatio و Cognatio ومشكلات أخرى من نفس النوع (٦١) . وقد احتفظ في مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع في النواحي الرئيسية فيه . وقد حدد له التحليل الوسيطة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها . وحصل بفضل على تفسيرات تدعو إلى الدهشة . وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التى قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هى نماذج لفن التفسير الفيلسوفى والتاريخى (٦٢) . يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا في البحث كان أشد خصوصية ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما تتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذى تصوره عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا لحسب ، بل إنه يعنى أن عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها . فقد كان المعيار الذى اتبعه هو عدم السماح لكاتب التاريخ بأن يسمع ، إذ عليه أن يدع النصوص وحدها لتتكلم . غير أن هذه النصوص فى ذاتها لا تقول شيئا إلى أن ترغبها جهود المؤرخ

على الكلام . فهمى ليست فقط غير تامة ، بل هى فى أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة . ويحتاج من أجل هذا الإيضاح ، ولإزالة التناقض إلى فن خاص بالتفسير . إنه فن التفسير التاريخى « hermeneutics » ، الذى يزداد صعوبة بازدياد انعزاله عن موضوع البحث . ويحتاج هذا الفن إلى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ . ومن أجل الخدمات التى قدمها كولانج إسهامه فى تقدم هذا الفن التفسيرى . ويمكن تشبيه ما أنجزه فى « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عند ما يلجأ إلى الطبقات الجيولوجية القديمة ، التى تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بآراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية .

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق فى أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما ممح له فى مؤلفات شبابه . فقد كان خاضعا للهدف الأول الخاص بإثبات نظرياته الخاصة به . وقد عاق هذا العبء حريته للعمل ، وكان سببا فى تورطه فى طائفة من الأبحاث التفصيلية ، وفى هذا الشأن ، تبين كتاباته المتأخرة تغبرا واضحا فى الأسلوب . ولقد قيل بحق أن هناك أزمة عنيفة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته فى العمل إلى قسمين . مهاييزين واضحين (٦٣) . ولكن الوحدة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تتحطم من جراء هذا النوع من الانقسام فى العمل ، الذى كان عليه أن يصمم على قبوله . فقد اعتمدت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه بأصرار من البداية إلى النهاية . يقول جويرو Guiraud « أنت لدى فيستيل دى كولانج ، ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الإنسانية . وأن هذه الأفكار متسكة بعضها ببعض . وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه فى العادة . ولكن بين آن وآخر ، كان يحدث أن تتسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته . فهو مثلا بعد أن يقرر الاقتصاد على مشاهدة

الجزيئات ، قد ينطلق فجأة من الدائرة الضيقة التي سجن نفسه بها ، إلى تأملات بعيدة في المستقبل والماضى ، يوجه بواسطتها نظر القارئ إلى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهني . فالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أى أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فإن طريقة عرضه التاريخي قد تميزت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ (٦٤) .

وقال كولانج مرة عن نفسه أنه يفضل ترك ذاته على سجيبتها ، على اضطرابه إلى إخفاء نفسه في الأعماق ، لأن هذا الإخفاء يجعله يزداد ضيقاً وتبرماً . وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذى جعله يتدفق إلى الأعماق البعيدة . التى يندر للأبحاث التاريخية التى سبقتها طرقها .

إذا توقفتنا عند هذه النقطة ، لىكي نبحث مرة أخرى بحثنا شاملاً تطور المثل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فإن النتيجة الرئيسية لبحثنا ، هى كما أرى ، أننا نسيء إلى النزعة التاريخية ، إذا ركزنا الاهتمام على نواحيها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تمهيد لمذهب الشك ، والمذهب النسبي . فقد ترتب عليها من النواحي الفلسفية مهمة أخرى أكثر عمقا . فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير التاريخي ، وذاع في شتى المجالات ، قد أصبح من المعتد المبتغين بقا في صورتها الدجمائية القديمة ، أن تنبعث مرة ثانية . وكان من الضروري أن ترفض أية صورة ، لتفسير العالم ، تحاول أن تعترف الوجود والضرورة في قضايا قليلة عامة . وقد انصب في العقل الإنساني من كافة النواحي ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع هذه الوسيلة . وبدأ أنه لا مفر ، ولا خلاص . لمواجهة هذا الموقف ، إلا باللجوء إلى الوقائع المنعزلة ، وإلى اتباع التخصص . وذهب فصل المعرفة في هذا السبيل بعيداً ، حتى بدا أن كل

مجموعة من الوقائع ، تكون « علما » مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض في نفس الوقت ، بأوهى الروابط . في هذه اللحظة التي زاد فيها خطر تفتيت المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية « قدرتها على التحيز ، والتدعيم ، والتوكيد . فليس من شك في أن هذه النزعة التاريخية قد سعت نحو الوحدة في مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » و « تنوع » و « تغير » و « تطور » لم تعد تبدو كأشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط بها . ولم تعد النزعة التاريخية ، ترى الوجود في الغيبيات ، أو الفكرة المطلقة ، بل أنها أرادت أن تثبت بهذا الوجود فقط في العقل الإنساني ، وفي الإنسانية جمعاء . كانت هذه هي المسألة الكبرى ؛ التي لم تساهم فلسفة التاريخ وحدها في إنجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ مشاركة واضحة . وقد اتجه العلم التاريخي نفسه بالطبع في عدة اتجاهات مختلفة . وهي وإن كانت مختلفة ظاهريا ، إلا أنها كلها كانت تسعى وراء نفس الغاية . ونحن إذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها بأجمعها مليا ، فإنه سيتضح لنا ، أنه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم حلا موحدا وعاما للمشكلة ، فإنها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، ستسفر عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ، ويكتشف اكتشافا كاملا في طبيعته الحقيقية .

ملاحظات

(١) بزوغ النزعة التاريخية : هردر

(١) حاولت في أحد مؤلفاتي المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخي تفصيلياً ، واثني الآن : أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلي الذي قدمته من قبل . كما قام بتبنيته . فقد نقل فردريك ماينكه Friedrich Meinecke بداية الفكر التاريخي إلى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول لمؤلفه بأسره لوصف هذا العصر ، انظر كتاب : « لرنست كاسير » E. Cassirer « غزو العالم التاريخي » Die Eroberung der Geschichtlichenwelt وكتاب كاسير الآخر « فلسفة الاستنارة » Die Philosophie der Aufklärung وكتاب « ماينكه » Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » .

(٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » Geschichte der neuen Historiographie

(٣) انظر كتاب « لرنست كاسير » E. Cassirer « جوتيه والتاريخ العالمي » Goethe und die geschichtliche Welt.

(٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوتيه الشاب » Der junge Goethe

(٥) انظر كتاب فيلمر دلتلي W. Dilthey « فهم الإنسان وتحليله في القرنين الخامس عشر والسادس عشر »

Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert
الجزء الثاني ص ٢٤

(٦) انظر « هردر » Herder في « Reise journal von 1769 » من المؤلفات : الكلمة التي نشرها « سوفان » B. Suphan الجزء الرابع ص : ٣٨ .

(٧) انظر « هردر » Herder من فلسفة التاريخ إلى الحضارة الانسانية نشر سنة ١٧٧٤ « في مؤلفاته الكاملة » (الجزء الخامس ص ٥٢٧)

Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit

(٨) نفس المصدر ص : ٥١٣ .

(٩) نفس المصدر ص : ٥٠٩ .

(١٠) نفس المصدر ص ٥١١ .

(١١) نفس المصدر ص ٥٧٣ — انظر الى كتاب «ماينكه» «F. Meinecke» .
« بزوغ الزعة التاريخية » Die Entstehung des Historismus لمعرفة موقف هررد
من القرون الوسطى .

(١٢) انظر كتاب كورف H. A. Korff « الفكر في عصر جوتيه »
Geist der Goethezeit
(١٣) الأشعار الألمانية ص :

Oh Rousseau ! den die Welt im Vorurteil verkannt ,
Das wahre grosse Mass des Menschen in der Hand,
Wägst Du, was edel sei, wenns gleich das Volk verdammet,
Du wägst das Kronnengold, und was auf Kleidern flammet
Du wägst, es wird Staub ! Seht das sind Eure Götter !
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Reiter .

(١٤) انظر كتاب هررد « Herder » « الإنسان » « Der Mensch »
الجزء الخامس من « مؤلفاته الكاملة »

(١٥) انظر كتاب Koff « المصدر السابق » الجزء الأول ص ٨٨ .

(١٦) انظر جوندولف F Gundolf في كتاب التاريخ والفلسفة : مقالات مقدمة .
الى لرنست كاسيرر « Philosophy and History » Essays presented to
E Cassirer ص ٢٨١ . وفي هذا الكتاب ذكر « جوندولف » أنه من الصعب أن نتخيل
رانكه بنهر هررد كما أنه يتذكر كذلك تخيله بنهر « نيبور » « Niebuhr » .

(١٧) انظر « ماينكه » Meinecke « بزوغ الزعة التاريخية » Die Entstehung
des Historismus . وقال ماينكه في مجلة الصحافة der Preuss وكتاب « بإعجاب »
Beigabe ليوولد فون رانكه Leopold von Ranke الجزء الثاني ص ٣٣ .

(٢) الرومانتيكية وبدء العلم النقدي للتاريخ : نظرية الأفكار التاريخية :

(١) انظر « فون ييلوف G. Von Below » ، وماينكه ، في كتابه : « الكتابة التاريخية .
الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا »

(٢) انظر « فيتر » E. Fueter في كتاب « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة »
Geschichte der neuen Historiographie ص ٤١٨ .

(٣) انظر كتاب « شجليل » Schlegel « إشارة الى أغنان ألمانية قديمة للأخون جرم »
Anzeige der altdeutschen Wälder der Brueder Grimm .

في مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ ص ٢٨٣ .

(٤) انظر كتاب « جوش » G. P. Gooch « التاريخ وللؤرخون في القرن التاسع عشر —
History and Historians in the Nineteenth Century . ص ٥٧ .

- (٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr .
التاريخ الروماني Roemische Geschichte الجزء الأول من ١٧٩ .
وكذلك كتاب « فيتر » Fueter قس المصدر ص ٤٦٧ .
(٦) انظر « جوش » « Gooch » قس المصدر ص ١٩ .
(٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ 1794 Briefe aus dem Jahre
وانظر « روتهاكر » Rothacker
في كتاب « مدخل إلى المعرفة الإنسانية » Einführung in die Geisteswissenschaften
(٨) انظر « جوش » « Gooch » قس المصدر ص ١٩ .
(٩) انظر « نيبور » « Niebuhr »
قس المصدر ص ٢٠٨ — وانظر فيتر Fueter قس المصدر ص ٤٧٠ .
(١٠) « جوش » « Gooch » قس المصدر صفحتي ١٩ ، ٧٨ .
(١١) انظر كتاب « لامبرخت » « K. Lamprecht » « مقدمة في التفكير التاريخي »
Einführung in das historische Denken ص ٤١ .
١٢ — انظر « فيتر Fueter » للمصدر السابق (الجزء الأول) ص ٥٤٣ .
١٣ — انظر « جوتيه J. W. von Goethe » « حكم وتأملات Maximen
und Reflexionen » رقم ٣٨٧ ص ٧٣ في مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين .
١٤ — المصدر السابق رقم ٣٧٨ ص ٦ .
١٥ — انظر « كروتشه B. Croce » « نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها » الترجمة
الإنجليزية « لدوجلاس أنسيل Douglas Ainslie » « Theory & History of
Historiography » ص ٣٠٠ .
١٦ — انظر « رانكه L. Ránke » « السلطات الكبرى Die grossen Mächte
مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٢٢ .
١٧ — قس المصدر ص ٤٨٢ .
١٨ — « بيلوف Below » « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير إلى يومنا هذا
Die deu Tsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen
bis zu Unsern Tagen » .
١٩ — رانكه L. Ranke قس المصدر ص ٤٣٦ .

- ٢٠ — انظر « جوش Gooch » المصدر السابق .
- ٢١ — قد أكد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » ، (المصدر السابق ص ٥٦) ، « يلوغ Below » (المصدر السابق ص ٥٠) بالرغم من اختلاف تفسيرهما .
- ٢٢ — انظر كتاب « ديتر Diether » ، « ليوبولد رانكه سياسيا Leopold von Ranke als politiker » ص ٥٧٢ — وكذلك كتاب « روتهاكر » السابق الذكر ص ١٦١ .
- ٢٣ — « رانكه L. Ranke » خطاب إلى « هينريش ريتز Heinrich Ritter » في يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٣٠ .
- ٢٤ — « كروثه Croce » المصدر السابق ص ٢٩٢ .
- ٢٥ — انظر « ريتز W. Ritter » « تطور المعرفة التاريخية إلى معرفة توجيهية تأملية » Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet ص ٣٧١ .
- ٢٦ — انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق ص ٤٧٧ من أجل مسألة رانكه مؤرخا سيكلوجيا .
- ٢٧ — انظر « دوى Dove » في كتاب « : مؤلفات القوة Ausgewählte Schriften » ص ١١٢ .
- ٢٨ — انظر المرجع السابق ص ٢٢٩ .
- ٢٩ — انظر إلى كتاب « فستر Fester » أقسكار همبولت و رانكه « Humboldts und Rankes Ideenlehre » من أجل أي تفاصيل أخرى ص ٢٣٠ — وقد عبر رانكه عن معارضته لهيجل بوضوح في كتابه : « حول التاريخ الحديث Über die neuren Geschichte » ، وانظر إلى كتاب « هايم R. Haym » « سيرة حياة فلهلم فون همبولت » وخصائصه « Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakteristik » (٣٠) انظر همبولت Humboldt « حول مهمة الكتاب التاريخيين Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers » في مؤلفاته للكلمة — الجزء الرابع ص ٣٥ .
- (٣١) انظر « همبولت Humboldt » « تدهور الدولة الحرة اليونانية وسقوطها » Geschichte der Verfalls und Untergang der griechischen Freistaaten ص ١٩٣ .
- (٣٢) انظر « همبولت Humboldt » « حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء الرابع » ص ٣٧ .

(٣٣) انظر كتاب « فتر Fueter » نفس المصدر ص ٤٢٥ لمعرفة الصلة بين الرومانتيكية ونظرية الأفكار التاريخية .

(٣٤) انظر « شبنجر E. Spranger » ، « فيلهلم فون هوبولت والأفكار الإنسانية » Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsideen ص ١٩٣ .

(٣٥) « رانكه L. Ranke » في كتاب « مقالات سياسية Politisches Gesprach » ، وانظر إلى كتاب « ماينكه meinecke » بزوغ النزعة التاريخية من أجل تصور « الروحى الحق » .

(٣٦) « هوبولت Humboldt » في كتاب « مشروع العلم الأنثروبولوجى المقارن Plan einer vergleichenden Anthropologie : » في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٣٩٦ .

(٣٧) انظر « هوبولت » في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٤٨ .
(٣٨) « رانكه L. Ranke » — انظر كتاب « التاريخ الألماني في عهد الإصلاح Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation » الجزء الأول ص ٨١ .

(٣٩) « هوبولت Humboldt » في كتاب تأملات حول تاريخ العالم Betrachtungen ueber die Weltgeschichte ص ٣٥٧ .

(٤٠) « رانكه Ranke » في كتاب لزيادة قوة البروتستانتية الألمانية Be fertigung des deutschen Protestantismus ص ٦٧ .
(٤١) انظر بصفة خاصة إلى النقد الذى وجهه « لامبرخت » إلى نظرية رانكه للأفكار وفى كتاب « أيديولوجية رانكه والرائكة الأولى » ص ٢٦ .

Rankes Ideenlehre und die Jungrankians

(٣)الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

١٠ — انظر ص ٢٣٩ السابقة .

(٢) أوجست كومت « A. Comte » في خطاب إلى فلا « valat » في ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ — انظر كتاب ليني بريل « levy-Bruhl » « فلسفة أوجست كومت » La philosophie d'Auguste Comte ص ٢٧٠ .

(٣) انظر إلى مقدمه كتاب كاسير « E. Cassirer » « مشكلة المعرفة »

Problem of knowledge صفحى (٩٠٨) من أجل قانون المراحل الثلاث

(٤) انظر كومت « Comte » « الفهرس العام مذهب السياسة الوضعية »

« Appendice général » Systeme de Politique Positive

الجزء الرابع .

انظر إلى كتاب « إيني بريل » السابق ذكره لمعرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين علم الاجتماع وعلم الأحياء وعلم النفس في منهج كوت .

(٥) انظر بكل « H. T. Buckle » في كتاب « تاريخ الحضارة في بريطانيا »

History of civilization in England. الجزء الأول الفصل الأول ص ٣٥ .

(٦) انظر تين « H. Taine » في كتاب « حياة تين وخطاباته »

H. Taine — Vie et Correspondance

الجزء الثاني ص ٧٠ (1853 - 1870)

— « مونو » « G. Mono » « أعلام التاريخ ورنان - تين - ومشييه Les Maitres

de l'histoire: Renan, Taine Michelet

(٧) كتب تين « في خطاب له في ٢٤ يونيو سنة ١٨٥٢ » لقد فرغت من قراءة كتاب

« هيجيل » (فلسفة التاريخ) إنه كتاب شائق ، وإن كان مجرد فرض ؛ ويتفرق إلى الدقة ،

أنظر « مونو » « Monod » نفس المصدر ص ٨٥ .

(٨) تين « Taine » في فلسفة الفن « Philosophie de l'Art » اعتمدت في

هذه الرواية على مقال لي بعنوان البراهين الطبيعية والإنسانية في فلسفة الحضارة

Naturalistische und humanistische Begründung der kulturphilosophie

وقد رجعت إلى هذا المقال من أجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية

ويهمنا هنا فقط تحديد العوامل الأستمولوجية البحتة في نظريته إلى التاريخ .

(٩) انظر « مونو » « Mono » نفس المصدر ص ٦٤

(١٠) — تين « Taine » في كتابه تاريخ الأدب الإنجليزي Histoire de la

litterature anglaise. الجزء الأول المقدمة ص ٩

(١١) انظر أولار « A. Aular » تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de

La révolution française.

(١٢) انظر « فون سيبيل » H von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية

الحديثة .

über den Stand der neuen deutschen

Geschichtsschreibung

(١٣) انظر فيتر **Fueter** تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة **Geschichte der neuen Historiographie** ص ٨٧

(١٤) انظر كروتشه **Croce** نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها **Theory and History of Historiography** ص ٦٦ — ٦٧

(١٥) انظر كتاب «تين» مقدمة وتاريخ **Introduction. Histoire**

(١٦) انظر كتاب «مشكلة الحكم» **Das Erkenntnisproblem**

الجزء الثاني ص ١٦

(١٧) انظر فيتر **Fueter** نفس المرجع ص ٨٤

٤ — النظرية السياسية والدستورية أساسا للكتابة التاريخية

(١) انظر فون بيلوف **v. Below** في كتابه «الكتابة التاريخية الألمانية»

Die deutsche Geschichtsschreibung ص ٣٨

من أجل أي تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورائه والرومانتيكية

(٢) انظر نفس المصدر السابق ص ٤٣

(٣) انظر تريلتش **Troeltsch** عن «الزعة التاريخية» **Der Historismus**

ص ٣٣

(٤) انظر درويسن **J.G. Droysen** في كتاب «خلاصة التاريخ» **Grundriss der Historik**

الفصل الخامس بالمنهج التاريخي — الفقرة ٨ صفحة ٩

(٥) انظر صفتي ٢٤٤ ، ٢٤٥ من كتاب **Problem of knowledge**

(٦) انظر درويسن **Droysen** في مقال له بعنوان تقدم التاريخ إلى مرتبة المعرفة

«**Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft**»

وقد ظهر لأول مرة في مجلة فون سيل **von Sybel** ثم أعيد طبعه في ملحق لكتاب

درويسن خلاصة التاريخ **Grundriss der Historik** ص ٤٧ — ٦٨

وفيهِ يطلق «درويسن» على ترجمة كتاب بكن **Buckle** تاريخ الحضارة في إنجلترا إلى اللغة الألمانية

(٧) انظر مناقشة المدرسة الألمانية لدى تريلتش **Troeltsch** نفس المرجع صفحة ٣٠٣

(٨) انظر درويسن **Droysen** في كتابه خلاصة التاريخ **Grundriss der Historik**

الفقرة ١٧

(٩) انظر « مومسن T. Mommsen » ، « نظام التريونات الرومانية في النظام الإداري »
Die roemischen Tribus in administrativer Beziehung.

(١٠) انظر « فيلامورفيس — ميلاندورف Wilamowitz - Moellendorf »
« في تاريخ الفيلولوجي Geschichte der Philologie » ، الجزء الأول ص ٧٠ .

(١١) انظر المرجع السابق من أجل تفاصيل أخرى ص ٥٥ .

(١٢) انظر « فيتر Fueter » ، « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte
« der neuen Historiographie » ص ٥٥٢ .

(١٣) انظر « كتاب ريتز M. Ritter » ، « ليوبولد رانكه » ، « تطور فكره وكتابه
التاريخية — Leopold von Ranke, seine Geistesentwicklung und
seine Geschichtsschreibung » ص ٢٠ — وانظر « ييلوف Below »
المصدر السابق ص ١٢٢ .

(١٤) « مومسن T. Mommsen » في كتابه « مقالات وتنبهات Reden und
Aufsaetze » .

(١٥) جوش G. P. Gouch — المصدر السابق ص ٤٦٥ .

(١٦) انظر دوني A. Dove في كتابه « كلمة حول عصور التاريخ الحديث »
Vorwort zu über die Epochen der neuen Geschichte ص ١٦١ .

(١٧) انظر (ماير E. Meyer) ، « رومي (إمبراطوريته وملكة وحكمه Caesars,
Monarchie, und das Principat des Pompejus) » .

(١٨) (مومسن Mommsen) (التاريخ الروماني Remische Geschichte)
الجزء الأول ص ٩١١ .

(١٩) مومسن Mommsen (خطاب المهادة Rektoratsrede) سنة ١٨٧٤ —
ص ١١ .

(٢٠) ظهر هذا الخطاب لأول مرة في مجلة Gartenlaube وأعيد طبعه في كتابه
لماير Meyer بعنوان (كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادي والسياسي
Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur Geschichte des Altertums)
للمصور القديمة
ص ٥٢٩ .

(٢١) مومسن Mommsen المرجع السابق ص ١٤ .

٥. — التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

(١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuen Historiographie. — ٣٥٥ — انظر كتاب (لونس كاسير E. Cassirer) (تاريخ الاستنارة Philosophie der Aufklarung) من أجل مؤلفات فولتير وأهميته مؤرخاً .

(٢) انظر شافر D. Schaefer (المهمة الحقيقية للتاريخ — Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte) ٣٦٤ .

(٣) انظر جوتين E. Gothein (مشكلة تاريخ الحضارة — Die Aufgaben der Kulturgeschichte) ٦٠ .

وقد أجاب شافر Schafer في كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة Geschichte und Kulturgeschichte (الجزء الأول ٢٩١ .

(٤) انظر يودل Friedrich Jodl في كتابه (الكتابة التاريخية في تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها — Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwicklung, und ihr Problem.) من أجل مؤلفات ريل Riel ، و (فريتاج Freytag) . وانظر كذلك البيانات المستفيضة لفيتز Fueter في المرجع السابق ذكره ٥٦٦ ، كما يمكن الرجوع إلى كتاب جوش Gooch السابق ذكره ٥٧٣ .

(٥) نيتشه Nietzsche في كتابه (أفكار في غير أوانها Unzeitgemaesse Betrachtungen) في مؤلفات نيتشه الجزء الأول ١٩٠ .

(٦) نيتشه Nietzsche عن (مزايا التاريخ ومساوئه للحياة Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.) الجزء الأول من المؤلفات ٢٧٩ .

(٧) المرجع السابق ٢٩٢ .

(٨) جوتين Gothein المرجع السابق ٥٥ .

(٩) هيجل G. W. F. Hegel في « فلسفة القانون Rechtsphilosophie » في مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، ١٩٥ .

- (١٠) انظر ريتير M. Ritter من أجل أى بينة عن هذا الرأى فى كتاب (تطور المعرفة التاريخية إلى معرفة توجيهه تأليفه - Die Entwicklung der Geschichtswissen- schaft an dem fuhrenden Werken betrachtet. ٣٨٨ ، ٣٨٢ .
- (١١) انظر فون بيلوف V. Below (الكتابة التاريخية الألمانية Die deutsche Geschichtsschreibung ١٢٠ .
- (١٢) انظر بوركار J. Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم - Weltgeschichte. liche Betrachtungen فى مؤلفاته الكاملة الجزء السابع ٤٩ .
- (١٣) نفس المصدر السابق ص ٢٥ ، ص ٧٣ .
- (١٤) الأعمار الأصلية فى
- Übermacht, ihr Könnt es spüren
Ist nicht aus der welt zu bannen,
Mir gefallt zu conversieren
Mit Gescheiten mit Tyrannen. .
- (١٥) انظر بصفة خاصة إلى كتاب بوركار Burckhardt « حضارة النهضة فى إيطاليا Kultur der Renaissance in Italien » ومن أجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل بيل Karl Joël « يا كوب بوركار فيلسوفاً للحضارة - Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph » ص ١٦ .
- (١٦) بوركار Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم - Weltgeschichtliche Betrachtungen » ص ٤٢ .
- (١٧) رانكه Ranke « تاريخ العالم - Weltgeschichte الجزء الثالث » ص ٨ .
- (١٨) المرجع السابق الجزء الثامن ص ١٧٥ .
- (١٩) المرجع السابق ص ٦ .
- (٢٠) انظر لاي تفصيلات أخرى إلى كتاب كاسير E. Cassirer « فلسفه الاستقارة - Philosophie der Erklärung » ص ٢١٠ .
- (٢١) بوركار Burckhardt نفس المرجع ص ١٢٦ .

(٢٢) انظر ييل Joel المرجع السابق ذكره ص ٦٤ . من أجل الصلة بين بوركار Burk-hardt وفلسفه التشاؤم .

(٢٣) انظر فون يولوف V. Below في كتاب « السكتية التاريخية الألمانية ص ٧٠ » .
Die deutsche Geschichtsschreibung.

(٢٤) انظر شوبنهاور A. Schopenhauer « العالم إرادة وفكر Die welt als Wille und Vorstellung في مؤلفاته الكاملة الجزء الثاني ص ٥٠٤ .
(٢٥) المرجع السابق ص ٦ .

(٢٦) المرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ١٧ .

(٢٧) مومسن Mommsen « خطاب المائدة Rektoratsrede ص ١١ ..

(٢٨) بوركار Burckhardt المرجع السابق ص ١٧٣ .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٣٠) شوبنهاور A. Schopenhauer المرجع السابق الفقرة ٣٦ ص ٧٢ .

(٣١) بوركار Burckhardt « الكتاب السنوى لبال سنة ١٩١٠ ص ١٠٩ ، ذكرها ييل Joel المرجع السابق ص ٧٣ .

(٣٢) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen ص ١٠١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل السمي « حول العادة والتعاسة في تاريخ العالم » .

من كتاب « تأملات في تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen ص ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٦ .

(٣٦) المرجع السابق ص ١٩١ .

(٣٧) انظر فون يولوف V. Below المرجع السابق ص ٧١ .

(٣٨) نيتشه F. Nietzsche أفكار في غير أولتها Unzeitgemasse Betrachtungen الجزء الأول — ص ٣١٠ من مؤلفات نيتشه .

(٦) نظرية النماذج السيكلوجية في التاريخ : لامبرخت :

(١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب في كتاب « برنهايم » Bernheim مرجع في المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ .

٧٨ Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie .
(٢) قد أكد لامبرخت في محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ، تقديره الحماسي للمعصر الاجتماعي للفلسفي في التاريخ الذي يعتبر أساس التفسير الرومانتيكي للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعي التي يعبر عن جانبها القوى تميراً طلياً الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية .
لمجهر التاريخ ، وإن كان لامبرخت اتباعاً لمعلم النفس الحديث لم يسمح بأي رجوع جوهري إلى تصور الروح — انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخي » Einführung in das historische Denken . ٦٦ .

(٣) لامبرخت « Lamprecht » في كتاب تقدم معايير التطور التاريخي . Der Normal Verlauf geschichtlicher Entwicklung . ٧٣ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٢ .

(٥) انظر كذلك لامبرخت « Lamprecht » الفاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية .
Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft . ٣ .
وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة » Die kulturhistorische Methode ص ٢٦ ، ٣٣ .

(٦) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ٨٩ .
Die kulturhistorische Methode ص ٢٢ .
(٧) انظر الكتاب صفحتي ٣٩ ، ٤٠ .

(٨) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ١٦ .

وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة » Die kulturhistorische Methode ص ١٢ .

(٩) انظر كتاب ليني بريل Levy-Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أي تفاصيل عن صراح كونت مع علم النفس المعاصر في فرنسا .

(١٠) لامبرخت « Lamprecht » المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenschaft » ١٥ .

(١١) نفس المصدر ص ٦٤ .

(١٢) لامبرخت « Lamprecht » الحياة الاقتصادية في ألمانيا في العصور القديمة والأوسط .
Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter .

- (١٣) لامبرخت كتاب « المقدمة » ص ٤٤ ، ص ١٤٣ .
- (١٤) لامبرخت « الفاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » Alte und neue Richtungen . ص ٧٠ .
- (١٥) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » Lamprecht Moderne Geschichtswissen . schaft ص ١١٩ .
- (١٦) لامبرخت « المقدمة » ص ١٣٩ .
- (١٧) المصدر السابق ص ١٣٩ .
- (١٨) المصدر السابق ص ١٣٩ .
- (١٩) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » — Moderna Geschichtswissen . schaft ص ٩١ .
- (٢٠) المصدر السابق ص ٩٧ . والمقدمة ص ١٤٩ .
- (٢١) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » — Moderna Geschichtswissen . schaft ص ٩١ .
- (٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الخامس في كتاب « ريتير » M. Ritter التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة . ص ٤٢١ Die politische Geschichte und die Kulturgeschichte .
- (٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت Lamprecht في كتابه عن « منهج تاريخ الحضارة » . ص ٣١٠ .
- (٢٤) بوركار Burckhardt « تأملات في تاريخ العالم » Weltgeschichtliche Betrachtungen . ص ٢٠٠ .
- (٢٥) لامبرخت في كتاب « منهج تاريخ الحضارة » ص ٢٦ .
- (٢٦) انظر ص ٨٧ .
- (٢٧) انظر (بوركار) المرجع السابق ص ٦٢ .
- (٢٨) انظر خطاب الى « فرسنوس » Fresenius برلين في ١٩ يونية سنة ١٨٤٧ في رسائل ياكوب بوركار ، ص ٨٠ Jakob Burckhardt Briefe .
- (٢٩) نفس المصدر ص ٦١ .
- (٣٠) لامبرخت Lamprecht المقدمة ص ٧١ — ٢٩ من « المعرفة التاريخية الحديثة » .
- (٣١) لامبرخت في « منهج تاريخ الحضارة » ص ٦ ، ص ٤٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢٩ .
- (٣٣) « لامبرخت » المقدمة — ٦٦ .

- (٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » .
 (٣٥) نفس المصدر ص ٩٨ .
 (٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » ص ٣٨ .
 (٣٧) لامبرخت Lamprecht « الناية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » Alte Und neue Richtungen ص ٣٨ .
 (٣٨) نفس المصدر ص ١٩ .
 (٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ص ١١٤ .

(٧) تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية :

- (١) لامبرخت « الناية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية » ص ٤ .
 (٢) انظر ص ٥٩ .
 (٣) انظر بوركار Burckhardt عن « السلطات الثلاث » Von der drei Potenzen ص ٢٠ .
 (٤) انظر « بيل » K. Joël في « ياكوب بوركار فيلسوف لتاريخ » Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph ص ١٠٥ .
 (٥) انظر ص ٣ — ٤ — ٥ .
 (٦) انظر بصفة خاصة كتاب هررد « Herder » « وثائق قديمة في تاريخ الإنسان » Alte te Urkunde der Menschengeschichte في مؤلفاته الكاملة الجزء السادس ص ١٩٥ .
 (٧) انظر « هامان » Hamann « خطابات هررد إلى هامان في مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس ص ٧١ .
 (٨) انظر « شلنج » F. W. J. v. Schelling مقدمة في فلسفة الأساطير EInleitung in die Philosophie der Mythologie في مؤلفاته الكاملة الجزء الأول صفحات ٢٠٢ — ٢٢١ — ٢٠٧ .
 (٩) انظر كسير Cassirer في « فلسفة الصور الرمزية » Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثاني عن « التفكير الأسطوري » ص ٦ .
 (١٠) شلنج نفس المصدر ص ٥٦ .
 (١١) نفس المصدر ص ٥٩ .

(١٢) نفس المصدر ص ١٩٣ .

(١٣) انظر « دلتاي » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل »

Die Jugendgeschichte Hegels

في مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٥ .

(١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب في اللاهوت لهيجل » .

Hegels theologische Jungendschriften.

(١٥) « شتراوس » D. F. Strauss « في « حياة عيسى بحث نقدي »

Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet.

(١٦) ذكر اسم « شتراوس » مرة واحدة في يوميات رينان ، ولا شيء في المدخل بين أن مؤلفات شتراوس قد أثرت على التطور الفكري لرينان . انظر من أجل أي تفاصيل أخرى إلى كتاب « فالتر كيختر » Walther Köhler « إرنست رينان المفكر والفنان » ص ٧١ .

Ernst Renan : " Der Denker und der Künstler " .

(١٧) إرنست رينان « E. Renan » « ذكريات الطفولة والشباب »

" Souvenirs d'enfance et de jeunesse "

(١٨) ومن أجل أي تفاصيل أخرى انظر كيختر « Köhler » المرجع السابق ص ٧٣ .

(١٩) لمعرفة أي بيانات أخرى عن هذه الصداقة انظر المحادثات بين رينان وبرتو Berthelot « . ترجمت إلى الإنجليزية بواسطة L. O. Rourke » تحت عنوان « خطابات من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land .

(٢٠) انظر ماير « H. Mayer » « في حدود الفلسفة »

" An der Grenze der Philosophie " . ٢٧٠ .

(٢١) شتراوس المرجع السابق الجزء الأول ص ١٨٥ م

(٢٢) نفس المصدر الجزء الأول ص ٨٧ .

(٢٣) نفس المصدر الجزء الثاني ص ٧٤٠ .

(٢٤) نفس المصدر الجزء الأول ص ٩٥ .

(٢٥) رينان « E. Renan » في كتاب « حياة عيسى » « Das Leben Jesu » الترجمة لالاسماية ص ٢٥٠ .

(٢٦) نفس المصدر ص ٢٥٦ — ٣٦٥ .

(٢٧) رينان « E. Renan » في مشكلات معاصرة .

Questions contemporaines.

(٢٨) انظر ص ٢٠ .

(٢٩) انظر كيختر « Köhler » المرجع السابق ص ٢٠٤ .

(٣٠) مونو G. Monod « في أعلام التاريخ : رينان وتين ومثليه »

les Maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet.

ص ٧٧ .

(٣١) ذكرها جورج براندس « George Brandes » في « لرنست رينان ، الإنسان

ووفاته » Ernest Renan Mensch und werke .

(٣٢) انظر كيختر « Küchler » نفس المصدر ص ٤٩ .

(٣٣) انظر « مونسن » ص ٢٦٠ ، وانظر بوركار ص ٧٨٩ .

(٣٤) فيستل دي كولانج Fustel de Coulanges تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة ،

Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

الجزء الأول .

(٣٥) انظر « فيتر » في تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة .

Geschichte der neuen Historiographie.

ص ٥٦٩ .

(٣٦) فيستل دي كولانج Fustel de Coulanges « المدينة القديمة » La cité antique

الجزء الثالث ص ١٥٢ (دراسة في المبادئ والتوازن والنظم في اليونان والرومان) .

(٣٧) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادي عشر ص ٢٥٤ .

(٣٨) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث ص ١٥٤ .

(٣٩) انظر جوش Gooch في « التاريخ والمؤرخون في القرن التاسع عشر »

History & Historians in the Nineteenth Century.

ص ٢١٣ .

(٤٠) كولانج « Coulanges » نفس المصدر ، الجزء الثاني ، الفصل التاسع ص ١٠٦ .

(٤١) في المخطوط الأتاني عبارة ناقصة تذكر الحصول عليها .

(٤٢) كولانج ، نفس المصدر الجزء الثالث ، الفصل الثاني عشر ص ٣٦٦ .

(٤٣) قد أضيف كلمة إيمان ، وهي ناقصة في النص .

(٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ — الفصل الحادي عشر ص ٢٣٦

(٤٥) نفس المصدر ، الجزء الأول ، الفصل الثاني ، ص ٧٨ .

(٤٦) انظر « جويرو » D. Guiraud في كتاب فيستل دي كولانج « Fustel de Coulanges »

الجزء الثالث ، الفصل الثالث ص ٣٨ .

(٤٧) انظر « جويرو » Guiraud المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٤٨) قد أبدى هذه الشكوك « أربوا » M. D. Arbois « في كتابه » وسيلتان لكتابة التاريخ «

Deux Manières d'écrire l'histoire-

(٤٩) كولانج « Coulanges » في أبحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ «

Nouvelles recherches sur quelques problèmes d'histoire.

ذكرها جويرو « Guiraud » في نفس المصدر ص ٢٢٢ .

(٥٠) لمعرفة الصلة بين ديكرت ويكون وكولانج . انظر جويرو المصدر السابق ص ٨ ، ص ١٦٢ .

(٥١) انظر كولانج « Coulanges » تاريخ النظم السياسية في فرنسا القديمة

Histoire des institutions politiques de l'ancienne France.

ص ٣٣-٦٩ .

ذكرها « جويرو » في نفس المصدر ص ١٨٦ .

(٥٢) انظر « سنيوبوس » C. Seignobos « ما يخص » فتييل دي كولانج ، في سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وآدابها ، الجزء الثامن ص ٢٨٥ .

Histoire de la langue et de la littérature Française.

وفيه الموضوع المثير الحاس بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية ، وأنها ربما تزودنا بمعلومات هامة .

من أجل التفاصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » « الملكية الفرنسية » La Monarchie Franque ص ٢٣ .

وقد قبول هذا الرأي بمعارضة عديدة . انظر كتاب « داربوا ديمجوان فيل » Deux manières d'écrire « d'Arbois de Jubainville » « وسيلتان لكتابة التاريخ » الفصل المسمى فتييل دي كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨ .

(٥٣) انظر « روده » E. Rohde «

النفس وهبادة الروح والاعتقاد في المألود عند اليونانيين »

Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.

(٥٤) انظر سنيوبوس المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٥٥) انظر الفصل الخامس « معائنات فتييل دي كولانج » في كتاب « جويرو » السابق ذكره . ص ١٤٥ .

(٥٦) انظر روبرتسن سميت « Robertson Smith » « معائنات في دين الساميين » « R. R. Marett » « مدبخل إلى الدين » Lectures on the Religion of the Semites Threshold of Religion.

وانظر كذلك كتاب « كاسير » فلسفة الصور الرمزية .

Philosophie der Symbolischen Formen.

ص ٥٠ ، ٢٧٠ .

(٥٧) « أوزير » Usener « أسماء الله » « Götternamen »

Quid vestiae cultus in institutis veterum privati publicisque valuerit. (٥٨)

(٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث ص ٢٧ .

(٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزير » في كتاب كاسير « اللغة والأساطير » -
 Sprache und Mythos في الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله » وكذلك فلسفة
 الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثاني . ص ٢٤٦ .

(٦١) « المدينة القديمة » la cité antique الجزء الثاني — الفصل الخامس ص ٥٨ .
 الجزء الرابع ، الفصل الأول ص ٢٦٩ .

(٦٢) انظر رأى فيتر « Fueter » نفس المصدر ص ٥٦٣ .

وانظر « سنوبوس » Saignobos الذي اتفق آراء فستيل دي كولانج في مسائل أخرى
 تبدأ لاذما — نفس المصدر ص ٢٨٦ .

(٦٣) انظر سنوبوس « Saignobos » نفس المصدر ص ٢٨٠ .

(٦٤) انظر « جويزو » Gouzeau نفس المصدر ص ١٩٨ .

(٦٥) نفس المصدر ص ١٢٥ .

الفهرس

الصفحة

- ١ - بزوغ النزعة التاريخية : هرر ٣
- ٢ - الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ نظرية الأفكار التاريخية : نيدور ورائكه ومبولت ١٥
- ٣ - الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين ٣٩
- ٤ - النظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية : مومسن ٥٦
- ٥ - التاريخ السياسي وتاريخ الحضارة : بوركار ٦٨
- ٦ - نظرية النماذج السيكولوجية في التاريخ : لامبرخت ٩٠
- ٧ - تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية : شتراوس ،
رينان ، فيستل دي كولانج ١٠٨
- ملاحظات ١٥٣

طبعة دار المؤلف

٨٠ شاح يعقوب بالمالية بصمّ علفرون ٢١٨٢٥١

في المعرفة التاريخية

الناشر : دار النهضة العربية ٣٢ شارع عبد القادر

مطبعة دار التأليف ٨ شارع يعقوب بالمالية ١٨٢٥٥

العدد ١٢ ص ١٢

0590317



Bibliotheca Alexandrina